Phil Sp.
3712c

Hoffmann

<366163811800l3

<366163811800l3

Bayer. Staatsbibliothek

Vorhalle

zur

speculativen Lehre

Franz Baader's.

Von

Dr. Franz Hoffmann,

K. ord. öffentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Würzburg.

Aschaffenburg, 1836.

Verlag von Theodor Pergay.

Wd
152. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Die Geisterwelt ist nicht verschlossen,
Dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt!
Auf, bade, Schüler, unverdrossen,
Die ird'sche Brust im Morgenroth.

Göthe.

Bayerische
Staatsbibliothek
M

Inhalt.

Seite

I. Grundzüge zur Erkenntnißlehre, als Einleitung in das Studium der Philosophie 1

II. Ueber göttliche Gnade und menschliche Freiheit . . . 46

III. Ueber das Verhältniß des Theismus zum Christenthume . 67

IV. Ueber den Zusammenhang der Moral mit der Religion . 87

V. Ueber einige Hauptmomente der christlichen Philosophie . . 99

VI. Ueber die Grundlage der Platonischen Philosophie . . 103

VII. Der immanente Lebensproceß Gottes nach seinen grundwesentlichsten Momenten, und die Bildung, Umbildung und Unbildung des emanenten oder geschöpflichen Lebens . . . 126

VIII. Ueber das Mysterium der Schöpfung, den Begriff und die Bedeutung der zeitlich-räumlichen Existenz des Menschen, und der Materialisation der Natur und des Geistes . . . 157

Recensionen.

IX. Der Mensch und seine Geschichte. Ein Beitrag zur Philosophie des Christenthums, von Dr. J. H. Pabst. Wien 1830. In Commission bei Franz Wimmer 175

X. Mittheilungen über den Einfluß der Philosophie auf die Entwicklung des innern Lebens. Münster 1831. In der Theissingschen Buchhandlung 204

XI. Ueber das Naturrecht unserer Zeit, als Grundlage der Strafrechtstheorien, von Anton Arnold von Link. München, bei Anton Weber. 1829. 235

XII. Die Philosophie des Rechtes nach geschichtlicher Ansicht, von F. J. Stahl. 1r Bd. Die Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie. Heidelberg, im Verlage der akadem. Buchhandlung von J. C. B. Mohr. 1830. 244

XIII. Ueber die geschichtliche Entwicklung der Begriffe von Recht, Staat und Politik. Von Friedrich von Raumer. Zweite, verbesserte und vermehrte Aufl. Leipzig, bei Brockhaus. 1832. 251

Seite

XIV. G. W. Fr. Hegels Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. 11r u. 12r Band: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes. Herausgegeben von Dr. P. Marheinecke. 2 Bde. Berlin 1832. . . . 283

XV. Ueber den Begriff des gut- oder positiv- und des nichtgut- oder negativ-gewordenen endlichen Geistes. Von Fr. Baader. 290

XVI. Erwiderung auf die in der Leipziger Literaturzeitung Nr. 172 im Julyheft 1832 erschienene Recension der Dialektik Platons. Inauguralabhandlung von Dr. Fr. Hoffmann . . 300

Vorrede.

Franz Baaders spekulative Lehre ist eine einzige, bis jetzt im Ganzen unbegriffene, Erscheinung unsrer Zeit. Zwar ist längst unter den geistvollsten Forschern der Nation nur Eine Stimme darüber, daß der genialische Schwung, der groß-artige Tiefsinn, die überschwellende Fülle des Gedanken-reichthums, welche diesen Denker auszeichnen, ihn den ersten Forschern aller Jahrhunderte beigesellen. Schelling war es, der zuerst die hohe Bedeutung desselben erkannte und durch öftere Hinweisung auf seine frühesten Schriften anerkannte. Keiner der ausgezeichneteren Denker seit Schelling ist völlig unberührt geblieben von den Wärme- und Lichtstrahlen dieses wohlthätigen Gestirns am Himmel der Wissenschaft, und es ist von nicht geringem Interesse, in dieser Beziehung die Zeugnisse zu vergleichen, welche Steffens, Schubert, Meyer, Eschenmaier, Bockshammer, Kanne, Gügler, Friedr. Schlegel, Molitor, Kreuzhage, Schlüter, Hjort, Rixner, Ast, selbst Göthe und Jean Paul Frdr. Richter, Hegel, Göschel, Marheineke, Rosenkranz, der jüngere Fichte, und letztlich C. Ph. Fischer in seiner geistvollen, höchst beachtenswerthen Metaphysik der Genialität und den inhaltschweren Leistungen Fr. Baaders in ihren Schriften abgelegt haben. Dessen ungeachtet sind Baaders große Leistungen lange nicht bekannt genug. In den öffentlichen Blättern und Zeitschriften aber ist bis jetzt nur sehr wenig Richtiges über sie ausgesprochen worden. Viel Unrichtiges ging aus jener engherzigen, gehässigen Leidenschaftlichkeit hervor, welche ein beschränkter wissenschaftlicher Standpunkt so leicht gegen eine überlegene Geisteskraft hervorruft, Anderes beruht auf der gröbsten Entstellung, noch Mehreres auf selbstverschuldetem Mißverständniß, das Allermeiste aber hat jener Leichtsinn und jene dünkelhafte Anmaßung verschuldet, welche so wenig Hochachtung vor ächter Tiefe hegen, daß sie selbst den tiefsinnigsten Geist glauben bis ins Innerste durchdrungen zu

haben, wenn sie auch nur die oberflächlichste Notiz davon genommen und kaum an die äußere Schaale gerührt. Es ist fast unglaublich, mit welcher Leichtfertigkeit die meisten Recensenten die Baaderschen Schriften anzeigen. Fast alle Recensionen, die mir über Baaders Schriften noch zu Gesicht gekommen sind, wimmeln von Irrthümern, Entstellungen, schiefen Auffassungen und falschen Consequenzen. Dies kommt wohl großentheils von dem Umstande her, daß man nur diese oder jene Schrift Baaders vielleicht nur flüchtig kennen lernt und völlig vereinzelt betrachtet, nicht aber sämmtliche im innern Zusammenhang auffaßt, was bei Baader um so unerläßlicher zu einer gründlichen und umfassenden Kenntniß seiner Philosophie ist, je aphoristischer er seine Ideen ausspricht, und je mehr daher seine sämmtlichen Schriften als sich wechselseitig aufschließend und ergänzend müssen betrachtet werden.

Es ist kaum möglich, eine einzelne Schrift Baaders für sich vollständig zu verstehen, und der ganzen Fülle der in jeder einzelnen enthaltenen Ideen sich bewußt zu werden. Wie die Gestirne sich durch ihre Wechselbeziehung zum Lichte entzünden, wie jedes einzelne Gestirn von allen übrigen entzündet wird und jedes wiederum alle übrigen entzünden hilft, so schließt jede einzelne Schrift Baaders alle übrigen, und so schließen alle übrigen jede einzelne auf.

Je aphoristischer, springender, wie in wetterleuchtenden Blitzen sich entladend Baader die Fülle seines reichen Geistes ausströmt, um so innerlich organischer, vermittelter als aus dem Einen ewigen Grundgedanken aller Wahrheit wie aus Einem Keime hervorgewachsen, erweisen sich alle seine Ideen. Während von keinem einzigen der ausgezeichneten Denker der letztvergangenen großen philosophischen Bewegung in Deutschland (seit Kant) behauptet werden kann, daß er der ersten Erfassung seines philosophischen Standpunktes treu geblieben und denselben im Fortschritt der Entwicklung nur weiter ausgebildet habe, während wir im Gegentheil diese Denker ihre Standpunkte unaufhörlich wechseln, oder umbilden gesehen haben; steht Baader auch darin einzig und ohne Beispiel in seiner Zeit da, daß er von Anbeginn seiner philosophisch-schriftstellerischen Thätigkeit bis zu seinen neuesten Entwicklungen der ersten Erfassung seines Standpunktes immer treu geblieben ist, und daß alle seine spätern Schriften nur die organische Weiterentwicklung des in seiner ersten Schrift niedergelegten Ideenreichthums sind. Nicht blos etwa ist es die gesammte im Jahre 1809 erschienene Schrift: „Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatze der mechanischen", in welcher die Grundlage seiner ganzen Lehre nach allen Seiten hin bereits gegeben erscheint, sondern man kann sogar behaupten, daß diese Grundlage schon in dem ersten im Jahre 1798 geschriebenen Aufsatze

(über Kants Deduktion der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letztern) zwar in höchster Concentration, aber bereits in den großartigsten Zügen und in den schärfsten Umrissen gezeichnet ausgesprochen ist.

Die hauptsächlichsten unter den verkehrten Richtungen seiner Zeit hat Baader in jenem Aufsatze mit den schärfsten Waffen, besonnen und doch begeistert, klar und doch tief, mild und doch von edlem Zorn erglühend bekämpft und in ihrer Nichtigkeit dargestellt. Insbesondere ist es von Gewicht, zu bemerken, wie Baader in dieser Schrift eben so sehr den abstrakten Theismus wie den Pantheismus, den Spiritualismus wie Materialismus, die leere Subjektivität des abstrakten Kriticismus, wie die des abstrakten Gefühlsglaubens enschieden zurückgewiesen hat, und wie er nicht etwa erst später zur Einsicht in die Verwerflichkeit dieser falschen Richtungen gekommen zu seyn sich erweist. Und so kann Baader in dieser seiner ersten Schrift schon als ein wahrhaft katholischer Philosoph bezeichnet werden, in so fern er die im katholischen Dogma durch die Leitung des h. Geistes objektiv vollbrachte Vermittlung jener abstrakten Gegensätze auch subjektiv für das erkennende Bewußtseyn wissenschaftlich und genetisch aufgeschlossen hat. Gerade durch die nicht blinde, sondern selbstbewußte und freie Hingabe, durch das selbstverläugnende Eingehen und unbefangene Wirkenlassen des Reichthums der geoffenbarten Wahrheit in dem eignen Geiste ist es Baader gelungen, tiefer in die Mysterien der Religion, Gottes, des Menschen und der Welt einzudringen, als dies von irgend einem seiner Zeitgenossen gesagt werden kann. Wenn Kreuzhage von Baader sagte, daß er die Philosophie zur Religion und die Religion zur Philosophie erhoben habe, so kann man mit gleichem Rechte sagen, daß er den Katholicismus zur Philosophie und die Philosophie zum Katholicismus erhoben habe.

Was nun vorerst die formelle Seite der Baaderschen Philosophie betrifft, so gibt es allerdings kaum etwas Aphoristischeres, Abspringenderes und Durcheinanderblitzenderes, als die Art ist, in welcher Baader seine Ideen ausspricht. Daher wird ihm häufig der Vorwurf eines gänzlichen Mangels an Methode gemacht, ein Mangel, den man manchem tadelnden Kritikus gern nachsehen würde, wenn er nur den hundertsten Theil des Geistes dafür entfaltete, der in Baader in überschwenglicher Fülle lebt. Gewiß verlangt die Wissenschaft auch die äußere methodische Entfaltung und formelle Gestaltung. Niemand hat dies klarer erkannt, als Baader selbst. *) Aber sich selbst hat er diese Aufgabe zu stellen

*) Vergl. Vorlesungen über religiöse Philosophie, von Fr. Baader (München bei Giel 1827) S. 95.

nicht für gut gefunden. Theils liegt es in der eigenthümlichen Organisation seiner geistigen Natur, welche mit zu wenig Phlegma begabt ist, um mit sonderlicher Lust „in spanische Stiefeln eingeschnürt" einherzuschreiten, und mit einer Centralität, durchdringenden Schärfe und Beweglichkeit des geistigen Lebens ausgestattet, welche im Nu ganze Gedankenwelten aus der Tiefe des Geistes hervorblitzen läßt, und die Nacht der dunkelsten Gebiete mit Einem Schlage überraschend erleuchtet, theils liegt es in der besonnenen Einsicht, daß die Wissenschaft dermalen noch zu weit zurück ist, und um so weiter zurück, je höher sie wähnt, gestiegen zu seyn, als daß sie es wagen dürfte, schon in systematischer Gestalt auftreten zu wollen. Es ist gewiß, je mehr sich Form und Inhalt in der Philosophie durchdringen, um so vollkommener ist diese Philosophie selbst. Diese vollkommene Durchdringung zu erreichen, ist das höchste Ziel der Philosophie. Es ist nun aber Charakter alles in die Zeit Eingetretenen und in ihr sich Gestaltenden, daß es jene vollkommene Durchdringung zwar allerdings mehr und mehr zu verwirklichen vermag, aber doch innerhalb ihrer zeitlichen Beschränkung nie völlig erreicht. In den verschiedenen Stufen der philosophischen Entwicklung wird daher je nach der Individualität des Urhebers bald das formelle, bald das materielle Moment überwiegen. Dort wird sich größere äußere (daher auch häufig nur scheinbare) Klarheit, aber auch größere innere Leere, hier größere innere Fülle, aber geringere äußere Klarheit vorfinden, jedoch so, daß jene schwerer zur Fülle sich durchringt, diese leichter auch die äußere Klarheit gewinnt, weil die Fülle ihre Hülle (Form) doch schon potentiell in sich hat, und nur zu entfalten braucht, während die mehr oder weniger inhaltsarme Form keinen reichen Inhalt aus ihrer Leere zu erzeugen vermag. Daher denn offenbar das Ueberwiegen der Fülle über die Form, der Tiefe über die (äußere) Klarheit den Vorzug vor seinem Gegentheil verdient, obwohl die Neigung der Mehrheit, besonders in unsrer Zeit, dahin geht, ihn Letzterem zu ertheilen. Ueberdies darf nicht außer Acht gelassen werden, daß das Talent der formellen Entwicklung eines Gegebenen unverhältnißmäßig häufiger sich findet, als die schöpferische Genialität, und daß es daher dem Genie recht gern gestattet seyn mag, in der freudigen Lust des Schaffens die Seite der formellen und methodischen Entfaltung des Producirten einigermaßen zurücktreten zu lassen, indem es gewiß ist, daß das einmal genialisch Producirte Talente genug finden wird, die ihm die vermittelte äußere Form zu ertheilen vermögen. Baader gibt daher alle seine Schriften, wie er sich an mehreren Orten selbst ausspricht, für nichts anderes, als für Saamenkörner eines kommenden Frühlings der Wissenschaft oder für

fermenta cognitionis, wie man seine sämmtlichen Schriften auch betiteln könnte. Indessen ist aber denn doch, trotz diesem bescheidenen Titel, Baaders speculative Lehre, und trotz der im gewöhlichen, blos äußern (nicht aber in einem höhern und tiefern) Sinne allerdings unmethodischen Darstellung, die innerlich vermitteltste, bestimmteste, organisch gegliedertste und scharf ausgeprägteste unter allen philosophischen Gestaltungen, welche je in die Reihe der philosophischen Systeme eingetreten sind.

Der Mangel an äußerlich methodischer Entfaltung hat doch wenigstens den kleinen Vortheil, daß aller Nachbeterei und Formelkrämerei von vornherein aufs nachdrücklichste gesteuert ist. Denn um diese Lehre in ihrer ganzen Tiefe und in ihrem ganzen Umfange zu erfassen, ist man durch die ihr eigenthümliche Darstellungsweise, die an Lebendigkeit jede andere weit hinter sich läßt, genöthigt, zwischen jeden zwei Zeilen zehn andere unsichtbare zu lesen, die auseinander gelegenen Momente derselben Idee selbstthätig zu vermitteln und so das Gelesene nie blos auswendig, sondern immer zugleich auch inwendig zu lernen und freithätig nachzuerzeugen. Von dieser Seite ist daher die Baaderschre Philosophie die schwerste unter allen, weil sie die höchste Selbstthätigkeit, die kräftigste Energie des Willens und des Denkens erfordert, während sie demjenigen, der jene angemuthete Anstrengung nicht blos des Denkens, sondern eben so sehr des Willens nicht scheut, bald als die leichteste erscheinen wird, weil dem Kräftigen oder Gekräftigten auch das Schwere leicht, dagegen dem Kraftlosen und Trägen selbst das Leichteste schwer wird. Fliehe das Leichte, ruft Baader jedem Ankömmling entgegen, dann wird dir auch das Schwere leicht werden. Suchst du aber im Anfang schon das Leichte, dann wird dir Alles schwerer und schwerer, und du wirst zuletzt unter der Last dieser Schwere erliegen müssen.

Wenn Baader, wie gesagt, häufig in seinem Ideengange plötzlich, meistens blos im Vorbeigehen, in die heterogensten Gebiete abspringt, und durch eine überraschende Wendung zu dem Faden des Zusammenhanges, der nie bei ihm fehlt, aber oberflächlichem Blicke sich entzieht, zurückkehrt, um aufs neue wetterleuchtend nach allen Richtungen hin Gedankenflammen zu sprühen, so mag dies phlegmatischer Bequemlichkeitsliebe, so wie des Krückenstabes abcordnungsmäßiger Darlegung bedürftiger Gedankenlahmheit allerdings sehr unbequem seyn, aber ein rüstiger, gesunder und regsamer Geist wird sich durch nichts mehr angesprochen finden, als durch die hohe Lebendigkeit, urkräftige Frische, gedankenzündende Beweglichkeit der Baaderschen Darstellungsweise. Gerade weil Baader seinen philosophischen Standpunkt so tief und central gefaßt hat, darf er sich um so freier nach

allen Richtungen gehen lassen, ohne Furcht, sich unterwegs zu verwirren, oder sich selbst zu widersprechen. In jedem einzelnen Gedanken ist die Seele des Ganzen gegenwärtig, und so sind alle lebendige und selbst wieder produktive Glieder des Gesammtorganismus dieses philosophischen Systems. In der schöpferischen Werkstätte des Baaderschen Geistes geht es zu, wie es in Göthe's Faust heißt:

Es ist mit der Gedankenfabrik
Wie mit einem Webermeisterstück,
Wo Ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein herüber, hinüber schießen,
Die Fäden ungesehen fließen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.

Zugleich ist dies die bewundernswürdige Centralität des Baaderschen Geistes, daß seine Principien in allen Sphären Anwendung finden, und überall sich gleich lichtgebend erweisen. Und wahrlich, nicht blos Licht, sondern in inniger Vermählung mit ihm zugleich Wärme, Begeisterung und Liebe zu Gott, den Menschen und der Natur, für alles Große, Edle, und vom Himmel Stammende. Wie es denn nur der einfachen Wahrheit gemäß ist, die Jeder in sich selbst durch das Studium der Baaderschen Schriften erproben kann, was der ungenannte geist- und gemüthvolle Recensent Baaders in meines Freundes, Prof. Senglers, Zeitschrift für das katholische Deutschland (zweiter Band 1833 erstes Heft S. 60 u. s. w.) so kräftig und lebendig ausgesprochen hat:

„Wir können nicht umhin, zu gestehen, daß wir von der Lesung oder vielmehr dem wiederholten, angestrengt fortgesetzten Studium der Baaderschen Schriften, denn ein solches erfordern sie, wie überhaupt nicht selten mit der Tiefe, in der etwas liegt, die Schwierigkeit, es zu gewinnen, anwächst, nie ohne Erweiterung, Erhellung und neue Lichtstärke des innern Auges, nie ohne freudige Erhebung des Gemüths und größere Liebe und Kräftigung des Verlangens und Willens in der Richtung auf das Gute, Rechte, Wahre und Göttliche, welches dieses wahrhaft und in concreto ist, zu uns und zu dem Leben zurückkehrten. Außer dem Zuwachs an Neuem, der uns ward, fanden wir das rechte, gute und tüchtige Alte, was nicht Einbildung seyend Stich hält und Stich halten muß, neu bewährt, bestätigt und bekräftigt; die tiefsten Lebenswunden wurden, wo nicht ganz geheilt, doch schmerzlos durch einen Balsam, welcher nicht irdischer Abkunft seyn konnte, und wir glaubten, die aus dem Glauben und der generosen Liebe und treuen, demuthsvollen Anhänglichkeit an das hochheilige Centrum der unverhüllten, wie der verhüllten Geisterwelt wohlmeinend, kräftig und klar gesprochenen Worte, gleich jenen Lebenswassern, wovon das Evangelium redet, ins ewige Leben zurücksprin-

gen, und frei und selig durch den Geist Gott allein die Ehre geben zu sehen; wie denn auch sicher der Treue ihr Lohn nicht ausbleiben kann. Oft übermannten uns die offenbarten Wunder der Intelligenz mit einem Schauer der Bewunderung der Tiefe, der Fülle und des Reichthums der göttlichen Gedanken, Wege und Rathschlüsse, deren Nachwirkung sich in Liebe, Verehrung und Anbetung des allein Liebens- und Anbetungswürdigen verlor und in erneuten, festen Entschlüssen und Vorsätzen als nicht wirklos vorübergehende Illusion bethätigte, und unwillkürlich gedachten wir bei Anschauung solcher Wunder göttlicher Allmacht, wundervoller Weisheit, Barmherzigkeit, Güte und Freigebigkeit jener Worte des Dichters:

Wie man den König an dem Uebermaaß der Gaben
Erkennen kann; denn ihm muß wenig scheinen,
Was Tausenden ein Reichthum ist, u. s. w.
So kennt man Dich! u. s. w.

Möchten doch in unserer kranken, matten, übersatten und eben darum nach wahrer Speise und Trank hungernden und dürstenden Zeit, verworren geschwätzig, nichtsthuend müßig, jammervoll zerschlagen und zerrissen, flach und aufgespreizt, ohne kräftigen Ernst, ohne Geist, ohne Liebe, wie sie ist, diese fermenta cognitionis et vitae exterioris et interioris dazu beitragen, das religiöse, sittliche und politische Leben, die Wissenschaft wie die Kunst durch eine tief geschöpfte, christliche Philosophie, welche wie die älteste, so die neueste ist, von neuem anzufachen, zu reinigen und zu ordnen, und jenem ekeln greuel- und schmachvollen Anblick unter dem Himmel ein Ende zu machen. Möge dem „non progredi est regredi“ das „non elevari est labi“ hinzugesetzt und jenes evolutionär, nicht revolutionär von allen Geistern und Gemüthern gefaßt, verstanden und lebendig tief empfunden werden; möge nicht minder auf religiösem Boden das alte Losungswort wieder gelten: „in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas“, und endlich auf religiösem wie auf politischem Boden das „gloria principis, salus populi“ und umgekehrt, in Ueberzeugung, Gesinnung und im Leben wieder Raum gewinnen und als ein von allen Völkern und Nationen angestimmter Hymnus zur Ehre des lebendigen Gottes, seines Sohnes und Geistes, der doch noch auf Erden ist, emporsteigen, und gleich einem allmächtigen, heiligen und heilenden Zaubergesange die emporgestiegenen Mächte des Abgrundes beschwören, und die tiefen Wunden der zerrissenen Menschheit noch einmal heilen.“

Es sey verstattet, hier zu bemerken, daß die angeführte Recension auch nach ihren übrigen Aussprüchen sich als das Gediegenste und Wahrste erweist, was noch über Baader sonst in öffentlichen Blättern erschienen ist.

Werfen wir, um die Bedeutung Baaders bestimmter hervortreten zu lassen, auf den Verlauf der Geschichte der neuern Philosophie, welche, wie Sengler *) nachgewiesen, durch Hegel zu ihrem Abschlusse gebracht worden, indem mit Schelling bereits die wieder zum Christenthume zurückgeführte Philosophie in eine neue Aere eingetreten, und erwägt man, daß sie in ihrem ganzen Verlaufe bis zu Schelling vom Christenthume abgefallen, also auch nicht eigentlich eine Geschichte der christlichen Philosophie gewesen; so liegt wohl die Frage nahe, ob denn die christliche Philosophie als christliche seit Cartesius überhaupt gar keine Geschichte gehabt, und ob denn in der That Alles, was man Philosophie mit Recht nennen darf, seit Cartesius vom Christenthum abgefallen und umgekehrt, ob alle geistigen Bestrebungen zum Gewinn einer allumfassenden Weltanschauung, die nicht vom Christenthum abgefallen, — und es waren doch solche vorhanden, — nicht Philosophie gewesen, und nicht wenigstens auf eine eben so große, wo nicht größere Beachtung in der Geschichte der Philosophie Anspruch zu machen das volle Recht haben? Wie auch die Antwort auf diese Frage ausfallen dürfte, wie auch das Verhältniß solcher Bestrebungen zur Philosophie bestimmt werden möchte, jedenfalls stellt sich heraus, daß die Behandlung, welche sie bisher von den Geschichtschreibern der Philosophie erfahren, eine völlig verkehrte und falsche ist, und daß sie eine ganz andere und unvergleichbar größere Beachtung verdienen, als ihnen bisher ziemlich allgemein zu Theil geworden.

Wenn die abstrakte Begriffsphilosophie dem Inhalte jener Bestrebungen, die wir unter dem Namen der mystischen kennen, den Charakter, Philosophie zu seyn, abspricht, weil er es nicht zum Begriffe bringe, so kann doch offenbar diese Mystik jener entgegen zum Geringsten behaupten, daß sie als abstrakte Begriffsphilosophie eigentlich noch weniger Philosophie sey, weil sie eben nichts begreife, es zu keinem lebendigen Inhalt bringe, sie selbst, die Mystik, da sie doch, was ihr zugestanden sey, den Gehalt der Wahrheit besitze, stehe also doch immer der Verwirklichung der Idee der Philosophie näher, als die abstrakte Begriffsphilosophie, die sich alles concreten Gehaltes entäußert, und sich so zu einem vollendeten Formalismus herabgewürdigt habe. Liegt also auch wirklich die wahrhaft spekulative Philosophie über beiden Richtungen hinaus, so hat doch die Mystik zum wenigsten gleichen Anspruch als Moment anerkannt zu werden, und ihrer Entwicklung in der allgemeinen Geschichte der Philosophie wenig-

*) Vergl. Ueber das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie, von Prof. Dr. J. Sengler. Mainz, bei Kupferberg. 1834.

stens gleiche Beachtuug zugewendet zu sehen. Ist es nun allerdings zweckmäßig, die Geschichte der abstrakten Begriffsphilosophie gesondert zu behandeln und darzustellen, so gebührt eben deßhalb auch der Geschichte der mystischen Philosophie eine solche gesonderte Behandlung und Darstellung. Nachdem nun der ersteren lebendiges Interesse und umfassendes Studium in reichem Maaße zugewendet worden, dürfte es an der Zeit seyn, auch der zweiten, für die bis jetzt so gut wie nichts geschehen ist, ihr unbestreitbares Recht angedeihen zu lassen. Denn was in unsere Compendien der Geschichte der Philosophie davon aufgenommen worden, ist theils unrichtig, theils unbedeutend, und so willkürlich und zusammenhanglos da und dort zwischen die Lehren der abstrakten Begriffsphilosophen eingeschoben, daß nimmermehr daraus eine gründliche Kenntniß jener Lehren zu gewinnen ist.

Eine solche Geschichte der mystischen Philosophie, wenn sie ihrer ganzen großen Aufgabe Genüge leistete, müßte eine unberechenbare Umgestaltung der Behandlung der allgemeinen Geschichte der Philosophie herbeiführen. Vor Allem würde sie die hohle Anmaßung der abstrakten Begriffs-Philosophie, allein für Philosophie gelten zu wollen, in ihr Nichts zurückstürzen und vielmehr zeigen, daß die Mystik, wenn sie auch noch nicht bis zum ächt spekulativen Begriff hindurchgedrungen, doch noch mit weit größerem Rechte Philosophie genannt zu werden verdiene, als jene Formelkrämerei des logischen Rationalismus, der sich in seiner ausgebildetsten Gestaltung selbst dieses Namens geschämt und die Weisheit selbst zu seyn sich vermessen. Sie würde zeigen, daß mitten in der Zeit der allgemeineren Herrschaft des blos logischen Rationalismus der Geist der fortschreitenden Entwicklung der christlichen Philosophie keineswegs geschlummert, sondern in den tiefsten und genialsten Geistern, wenn auch nicht in wahrhaft wissenschaftlicher Form, sich fort und fort gestaltet und gebildet. Sie würde zeigen, daß in solchen Geistern die tiefsten Erkenntnisse aufgeschlossen, daß bei ihnen Probleme zur Lösung gebracht waren, wozu jene abstrakten Begriffsphilosophen nicht einmal die Fragen mehr verstunden. Sie würde zeigen, daß der größte Theil des Tiefsten, was von der neueren und neuesten Philosophie als neue Entdeckung gerühmt wird, bei jenen hochmüthig über die Achsel angesehenen oder mitleidig belächelten Mystikern längst entdeckt und oft selbst als etwas ganz Gewöhnliches angesehen war, wovor man jetzt, wie vor dem achten Weltwunder, bewunderungsvoll die Kniee beugt. Freilich würde sie auch die schwache Seite der Mystik zeigen, den Mangel an wissenschaftlich durchgeführter allseitiger Vermittlung, überhaupt an wissenschaftlicher Form und Methode und somit an freier Herrschaft über den Reichthum des erschauten Inhalts. Sie

würde zeigen, daß der logische Rationalismus nur der finstere Schatten ihrer eigenen Schwäche gewesen, der verschwinden muß, sobald sie sich vom Lichte ächter Wissenschaftlichkeit bis zur Durchsichtigkeit durchleuchten läßt, der aus einem abgesagten Feind sich in einen liebenden Bräutigam verwandeln muß, sobald er sie in dem schmucken Hochzeitgewande wahrer Wissenschaftlichkeit vor sich hintreten sieht.

Wenn der Charakter der Geschichte der neuern Philosophie demnach, was auch sonst noch für Momente zu seiner allseitigen Bestimmung aufgefunden werden mögen, sich als Trennung und wechselseitige Ausschließung des Mystischen und Logischen darstellt, so kann auch nur mit Wiederversöhnung beider Elemente der Wissenschaft die Epoche der Geschichte der neuern Philosophie geschlossen seyn.

Daß der Verlauf der Geschichte der neuern mystischen Philosophie ein von Grund aus verschiedener von dem der abstrakten Begriffsphilosophie seyn mußte, leuchtet aus ihrer ganzen Natur von selbst ein. Während die letztere, tantalisch bestrebt, einen falschen Inhalt zur absoluten Form der Wissenschaft zu gestalten, den von ihr heute aufgestellten Götzen am andern Morgen umgestürzt sah, und so in raschem Wechsel von Gestalt zu Gestalt unruhvoll fortgetrieben wurde, bis zum verzweifelnden Selbstvernichtungsversuch im Skepticismus, bis sie, nachdem sie alle Gestalten des Irrthums durchlaufen, an dem Herzen der Religion wieder Ruhe suchte; so hatte die Mystik, wurzelnd im tiefsten Grunde der Religion, und daher jeder Erschütterung und Umwälzung enthoben, nur die Aufgabe, die aber zugleich die höchste und schwerste Aufgabe war, den überschwenglichen Reichthum ihres Inhalts zu immer klarerem Bewußtseyn zu bringen, und der wahrhaft wissenschaftlichen Form mehr und mehr anzunähern. Die Stufen dieser fortschreitenden Annäherung sind deutlich nachweisbar. Für den gegenwärtigen Zweck genügt es, sie in ihren hervorspringendsten Momenten anzudeuten. Der Quellpunkt der neuern Mystik ist J. Böhme, der philosophus teutonicus mit dem vollsten Rechte und treffender Bezeichnung zubenannt. In ihm strömten die Quellen der tiefsten Anschauungen so überreichlich, daß er der Aufgabe und dem stets auf's neue unternommenen Versuch, sie zu durchgängig klarem Verständniß zu bringen, unterlag. Mehr schon wissenschaftlicher Fassung sich annähernd, tritt die Mystik in John Pordage auf, in dessen Schriften alle Strömungen der Mystik zusammenfließen.

Gewaltiger erhebt der Geist der Wissenschaftlichkeit die Schwingen in St. Martin, der mitten in der Zeit der größten Entartung des französischen Pseudophilosophismus im siegreichen Kampfe mit ihm sich zu klarem Verständniß der Mystik hindurchgearbeitet hatte. Aber Franz Baader erst ist es, der mit der höchsten Bewunderung würdiger Genialität

die Mystik zur Wissenschaftlichkeit erhoben und im Princip die Philosophie mit der Mystik versöhnt hat.

So sind in der neuesten Zeit die seit Cartesius und J. Böhme in abgeschiedenen Richtungen fortwirkenden Elemente der Philosophie von beiden Seiten her wieder in einander geführt, und vorerst wenigstens im Princip mit einander versöhnt worden. Wie von der einen Seite her durch einen negativen Vermittlungsproceß, wie er in Senglers Schrift in seinem innern Verlaufe trefflich dargestellt ist, das formelle Element aus seiner Abstraktion zum Bunde mit dem mystischen durch Schelling hinübergeführt wurde, so hat Baader von der andern Seite her das mystische Element zum Bunde mit dem formellen hinübergeführt. Wie sich die formelle Philosophie in Schelling durch die Mystik zur wahrhaft spekulativen Wissenschaft vertieft, so hat sich die Mystik in Baader durch die Form zur Wissenschaft erhoben, so daß Form und Inhalt, Hülle und Fülle im Princip wenigstens nicht mehr in ausschließendem, sondern in einschließendem Verhältniß stehen und in Identität zusammengegangen sind. Wie daher Schelling in der neuesten Zeit der Mittelpunkt Jener ist, die von der Seite der abstrakten Begriffsphilosophie zur gemeinsamen, über beiden Seiten hinausliegenden, wahrhaft spekulativen Wissenschaft hinanstreben, so ist Baader der Mittelpunkt jener, die von der Seite der Mystik oder des substantiellen Bewußtseyns zu jener Mitte der freien Wissenschaft sich zu erheben bestrebt sind. Aber nur erst im Princip ist die Versöhnung beider Elemente in den beiden unsterblichen Geistern vollbracht, aber noch nicht auch zugleich in völliger Durchbildung. Denn weder hat sich Schelling bis jetzt zu dem ganzen Inhalt der Mystik vertieft, noch hat Baader diesen ganzen Inhalt, den er in der reichsten Fülle besitzt, bis jetzt zur systematischen Form der Wissenschaft erhoben.

So wie sich aber bei Schelling die Tendenz und der Drang *nach jenem* darin unverkennbar kund thut, daß er *nichts* vom Inhalte der Mystik schlechthin verwirft, keiner ihrer Ideen substantielle Bedeutung abspricht, sondern Vieles nur in anderem Sinne sich deutet, als es in ihr gemeint ist; so zeigt sich in Baader der Drang *nach diesem* darin mächtig, daß bei ihm Alles im Einzelnen zur schärfsten Fassung des Begriffs durchgebildet ist, aber nur eben vereinzelt und nicht im allumfassenden Zusammenhang des ganzen Reichthums seiner Ideen. Weßhalb ein geistreicher Freund die richtige Bemerkung über seine Schriften ausgesprochen, daß sie in ihren prägnanten originellen Umrissen den Handzeichnungen genialer Meister vergleichbar seyen.

Aus diesen kurzen Andeutungen wird uns die Bedeutung und Stellung dieser Forscher, der Charakter ihrer Spekulation, so wie ihrer Darstellung, ihre Vorzüge und Mängel

gegeneinander vollkommen begreiflich und verständlich. Vor Allem wird uns die große innere Verwandtschaft beider Männer, wie sie nicht leicht irgend ein anderes Zeitalter in gleichem Maaße von zwei ihrer größten Geister auszusagen im Stande seyn möchte, bei aller auch jetzt noch in manchem Betracht obwaltenden Ungleichheit ihrer Spekulation in Form und Inhalt mit überraschender Klarheit entgegentreten. Wir werden erkennen, daß nur die völlige Vermählung und organische Vereinung der beiden Elemente aller Philosophie, deren Träger jene beiden Männer von derselben Mitte ausgehend und zu derselben zurückstrebend, sind, den neuen Welttag der Religion und Wissenschaft gewähren kann, dem wir Alle entgegensehen.

Fassen wir noch das Verhältniß beider Forscher in ihrer gegenseitigen Wirkung näher ins Auge, so ist unläugbar Baaders Wirkung auf die Entwicklung Schellings weit überwiegend jene, welche Schelling auf Baader geübt. Baader war nicht mit in den negativen Vermittlungsproceß der neuern rationalistischen Philosophie verflochten, gleich von Anfang in dem Boden der spekulativen Mystik wurzelnd, legte er den Grund zu seiner Philosophie außer dem gemeinsamen Standpunkt der neuern abstraktlogischen Philosophie, über und in gewissem Sinne unter ihr, d. h. eben tiefer als sie, und ihre weitere Entwicklung ist daher eine durchaus mit sich selbst in allen Momenten identisch bleibende, organisch sich entfaltende Weitergestaltung als Offenbarung des in ihrem ersten Keime verschlossenen Reichthums der Ideen. Daher konnte denn auch die ganze neuere Philosophie von Kant, durch Jakobi, Fichte, Schelling und Hegel keinen umgestaltenden Einfluß auf Baader üben, sondern nur einen zur Entfaltung des eigenen Reichthums anregenden und zur Bewältigung des Entgegengesetzten, zur Rektificirung, Umbildung und Aneignung des Assimilirbaren auffordernden Einfluß, wie dies der jüngere Fichte in seiner Schrift: Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie (S. 130 ꝛc.) richtig bemerkt. Auf diese Weise erhielt sich Baader allem Großen und Trefflichen, was die gesammte neuere Philosophie zu Tage förderte, offen, ohne an ihren Verirrungen im mindesten Theil zu nehmen, blieb allen ihren Richtungen gewachsen, und leuchtete ihnen allen, lange vor Schellings Umwendung — und ihm selbst als der freundliche Morgenstern des kommenden Tages vor. Schelling dagegen war und ist nach seiner ganzen Stellung und Bedeutung: Uebergangsvermittlung *). In ihm sollte sich die ganze Nacht des alten Princips brechen, und dem Aufgang des neuen zu Füßen legen

*) Schelling selbst erklärte sich stets als in der Forschung begriffen,

müssen. Dieser ungeheure Umschwung, dessen Größe man nur begreift, wenn man erwägt, wie tiefe Wurzeln und Wunden jenes negative Princip in das Gesammtleben der neueuropäischen Menschheit nach allen Richtungen hin geschlagen hatte, und welche segenreiche Wirkungen schon jetzt nach allen Richtungen des Lebens von ihm ausgegangen sind, und welche noch reichere aus ihm hervorgehen müssen, dieser ungeheure Umschwung vom logischen Rationalismus, der auf dem höchsten Gipfel seiner Entfaltung sich selbst mit allen Insignien der Gottheit umkleidet, zur lebensvollen christlichen Philosophie der Offenbarung, ist in Schellings großem Geiste im Princip vollbracht worden. Schelling stand anfangs selbst auf dem Boden des logischen Rationalismus, wenn gleich auf so eigenthümliche Art, daß schon in der frühesten Gestaltung seiner Philosophie der erste Ansatz zum spätern Umschlagen mitgesetzt war. Der Umschlag selbst konnte nicht leicht mit einem Schlage geschehen, sondern jener erste Ansatz zum concreten Monotheismus als Lehre von der absoluten Persönlichkeit Gottes mitten in seinem Pantheismus trieb dialektisch von Moment zu Moment fort, bis die anfangs noch verborgene Bedeutung jenes ersten Ansatzes sich selbst in Schellings Geiste klar geworden, und ihr in der Anerkenntniß der absoluten Persönlichkeit Gottes ihr Recht widerfahren war, von wo aus, wie dies der Verfasser zur Genüge dargethan, eine völlig neue Weltanschauung aufgehen mußte. Aber nicht ist dieser Umschwung in Schelling ohne bedeutende Einwirkung auf den innern Gang, die Beschleunigung und den Verlauf dieses Umbildungsprocesses von Seiten Baaders geschehen. Davon legen die unverwerflichsten Zeugnisse ab der Gebrauch und die Anwendung mancher Ideen Baaders in den frühesten Schriften Schellings, dessen anerkennungsvolle Aeußerungen über Baaders genialen Tiefsinn an mehreren Stellen seiner Schriften, am meisten aber die öftern Hinweisungen auf den Ideenkreis Baaders in jener Schrift über die Freiheit des menschlichen Willens, welche zuerst den großen Umschwung in Schellings Geiste entschieden kund that. Wenn also allerdings dem genialen Geiste Schellings das unsterbliche Verdienst zuzuerkennen ist, die Umwendung der bisher rationalistischen Philosophie zur christlichen im Princip vollbracht zu haben, so ist doch der indirekte Einfluß, den Baader auf diese Wendung der Dinge geübt, keineswegs zu übersehen oder zu ignoriren. Die ganze und eigentliche Bedeutung Baaders kann aber erst hervortreten, wenn die wohlthätigen Wirkungen jenes Umschwungs durch Schelling noch allgemeiner um sich gegriffen und feste

---

und daß er wohl stets in derselben sich begriffen finden, d. h. nicht zum Abschluß kommen werde.

Wurzeln geschlagen haben. Und wenn gleich die neue Epoche der Philosophie von beiden zugleich gegründet werden mag, so wird doch im Verhältniß zu einander Schellings Wirkung auf die zukünftige Gestaltung der Philosophie mehr negativer, die Baaders mehr positiver, begründender und progressiver Art seyn. Dies muß um so mehr behauptet werden, als hier noch ein drittes Element zur Betrachtung kommt, mit welchem die beiden andern seit dem Beginn der neuern Zeit verfallen waren, und welches in der neuesten Zeit mit der Vermittlung jener beiden gleichfalls seine Vermittlung mit beiden wieder gewonnen hat. Es ist dies das kirchliche Princip, welches in Beziehung auf die Wissenschaft sich als Traditionsautorität, den Inbegriff der historischen Offenbarung und historischen Theologie darstellt. Dies Princip wurde mit dem Beginn der neuern Zeit von der abstrakten Begriffsphilosophie völlig verlassen, von der mystischen zum Theil gleichgültig behandelt. In der Philosophie Baaders hat auch dies Princip seine ihm gebührende Stelle in vollem Maaße wieder erhalten, und ist mit den beiden andern Elementen in Versöhnung und lebendige Verbindung vermittelt eingetreten. Nur aber dieser dreifache Bund kann den Aufgang einer neuen, organisch sich gestaltenden Weltzeit gewährleisten.

Wenn man also die Leistungen Baaders gehörig würdigen will, so muß man sich vorerst, wenigstens versuchsweise, auf den Standpunkt stellen, auf welchen sich derselbe gestellt hat, und welcher kein anderer ist, als der des einträchtigen Sichverhaltens des religiösen Wissens zum Glauben, und des Glaubens zum Wissen, die genetische Aufhebung des Zwiespalts zwischen der Autorität der geoffenbarten Kirchenlehre und der freien Spekulation. Der Angelpunkt der Baaderschen Lehre ist die Behauptung und Nachweisung, daß ein solcher Zwiespalt, wie er besonders seit der sogenannten Reformation bei Protestanten wie Katholiken nur auf entgegengesetzte Art zum größten Nachtheil des Lebens wie der Wissenschaft, zur herrschenden Ueberzeugung geworden, so wenig nothwendig besteht, daß vielmehr religiöses Wissen und Glauben im einzelnen Menschen, wie in ganzen Völkern und Zeitaltern nur in gleichem Maaße zusammen bestehen, zu- und abnehmen, erstarken und in Verfall gerathen können. Wie wir denn in unsrer Zeit wahrlich nicht über die Zunahme des Wissens im Verhältniß der Abnahme des Glaubens bei den glaubensscheuen sogenannten Wissenschaftlichen (Rationellen), noch über die Zunahme des Glaubens im Verhältniß der Abnahme des Wissens bei den wissensscheuen Gläubigen uns zu freuen, sondern vielmehr eben so sehr über die Allgemeinheit der religiösen Unwissenheit und Verflachung in Folge der Abnahme des Glaubens, als über die Allgemeinheit des Unglaubens in Folge der Abnahme und Ver-

flachung des Wissens uns zu beklagen alle Ursache haben. Weßhalb denn Baader behauptet, daß diejenigen in einem großen, ja gefährlichen Irrthum begriffen sind, welche meinen, daß man diesem doppelten Uebel nur einseitig, nämlich durch Wiederbelebung des Glaubens ohne Aufhellung des Wissens oder umgekehrt durch Aufhellung des Wissens ohne Wiederbelebung des Glaubens Abhilfe leisten könne. So wie es nach Baader ein gleich großer Irrthum seyn würde, zu meinen, daß man die Menschen von ihrem dermaligen theils schlechten, theils verbrecherischen Wissen nicht etwa durch ein gutes und wahres, im Kampfe mit alten und neuen Irrthümern errungenes Wissen, sondern durch ein bloßes Nichtwissen befreien könnte; als es ein Irrthum seyn würde, zu meinen, daß man die Menschen vom Verbrechen nicht durch die zu gewinnende Tugend, sondern durch ihre Rückführung in den Stand der unaktiven Unschuld befreien könnte, da man doch weiß, daß die Unschuld zugleich schuldlos und tugendlos ist, und daß sie, wenn sie auch unverloren bleiben kann, doch nur durch die Tugend unverlierbar wird. Baader hat nachgewiesen, daß jene Theologen, welche die Behauptung der Unversöhnlichkeit des Glaubens und Wissens — man weiß nicht, ob zu glauben oder zu wissen meinen — und welche daher das religiöse Wissen oder Glauben — wie sie es nennen mögen — als ein nothwendig stillstehendes, keines Fortschrittes bedürftiges und fähiges betrachten, den Gegnern des Christenthums die Waffen gegen dasselbe in die Hände liefern. Denn gerade jene unselige Meinung vieler Theologen ist es, von welcher, wie Baader zeigte, unsre Rationalisten, Simonisten oder wie die alten und neuen Gegner des Christenthums und der christlichen Kirche sich nennen mögen, als von einer ihnen von den Theologen selber zugestandenen Prämisse ausgehen, um beide, das Christenthum und die christliche Kirche, für ein antiquirtes, der Historie nur als Vergangenheit angehöriges, somit erstorbenes zu erklären, und ihre Surrogate uns dafür anzuempfehlen.*) Aus diesen und andern höchst wichtigen, der Hauptsache nach in vorliegender Schrift entwickelten Gründen hält Baader mit unerschütterlicher und unverrückbarer Consequenz fest an der Grundüberzeugung, daß die Orthodoxie und Orthosophie in untrennbarem Verbande stehen, und daß die Trennung und Abstraktion der einen von der andern das wahrhafte Leben beider zugleich zerstört und auf der einen Seite nur das caput mortuum der wahrhaften Orthodoxie, so wie auf der andern gleichfalls nur das caput mortuum der wahrhaften Orthosophie zurückläßt. Wie würde doch der Prote-

*) S. Ueber das Verhalten des Glaubens zum Wissen, von Fr. Baader. Münster, bei Theissing.

stantismus außer der Kirche seinem Verscheiden sich so bald nahe gebracht sehen, wenn er einmal aufhörte in der Kirche — d. h. keineswegs in der Kirche, in so weit sie Gotteswerk und darum ewig sich selbst gleich und unentstellbar ist, sondern in so weit sie durch menschlich unvollkommene Erfassung in den noch nicht zur völligen Assimilation des Geistes der Kirche durchgebildeten Gliedern derselben mehr oder weniger unvollkommen sich darstellt — sich geltend zu machen, und wenn einmal in Herz und Kopf der berufenen Pfleger und Lehrer der Religionswissenschaft innerhalb der Kirche jene völlige Vermählung der Orthodoxie und der Orthosophie gefeiert würde.

Denn, wie B. sagt, wenn der Protestantismus als Ereigniß aus dem Zerfallenseyn oder dem Zerwürfniß des Wissens und Glaubens hervorging, so wird er freilich so lange bestehen, als dieses Zerwürfniß besteht, und wenn das Zerwürfniß des Glaubens und Wissens dem offenen und öffentlichen Hervortritt des Protestantismus voranging, so muß dem Wiederverschwinden und der Ueberwindung dieses Protestantismus die tiefere Wiederversöhnung des Glaubens und Wissens in der Kirche, d. h. in den berufenen Pflegern und Lehrern derselben gleichfalls vorangehen. Es würde indessen nach Baader nicht weniger falsch seyn, den Protestantismus darum für ein nothwendiges Moment in der Entwicklungsgeschichte der Kirche zu halten, als es irrig seyn würde, von dem mythologischen Aberglauben zu behaupten, daß er ein nothwendiges Moment in der Entwicklung des Monotheismus gewesen sey. Und wenn in der Kirche der tiefsinnigkühne und darum so selten verstandene Ausruf (Augustins) gehört worden: **O felix culpa Adami!** womit, weit entfernt, eine Nothwendigkeit der Sünde als Durchgangsmoment zur Tugend und zur Erlösung und Einigung mit Gott behaupten zu wollen, vielmehr nur das Wunder der göttlichen Allmacht und Allliebe dem Gemüthe der Gläubigen nahe gelegt werden wollte, welches darin sich zu erkennen gibt, daß Gott das, was seiner Natur nach und durch und aus sich selbst, den Menschen von Ihm nur trennen und in Unseligkeit stürzen kann, nämlich die Sünde, zu einem Mittel einer noch tiefern und innigern Einigung mit Ihm umzuwandeln vermag; so wird man vielleicht einst, wie denn Görres die Entstehung des Protestantismus, die übrigens die Katholiken mitverschuldet haben, den zweiten Sündenfall nennt, in analogem Sinn und Geist ausrufen können: **O felix culpa Protestantium!** womit man gleichfalls nicht den Protestantismus etwa rechtfertigen, entschuldigen oder auch nur benachsichtigen, sondern blos behaupten will, daß die göttliche Allmacht, Weisheit und Liebe auch den Protestantismus, nachdem er einmal, wenn gleich durch Abfall, vorhanden ist, zu einem Mittel tieferer und

innigerer Versöhnung und Wiedereinigung des Glaubens und Wissens und in Folge derselben aller Confessionen mit der Mutterkirche im Entwicklungsgange der Geschichte verwenden und umwandeln kann und wird. Wie der durchsichtig gewordene, somit lichterfüllte Körper keinen Schatten mehr wirft, so würde auch dem vom Geiste der Wissenschaftlichkeit durchdrungenen und durchleuchteten Katholicismus kein Protestantismus als finstrer Schatten mehr gegenüber stehen. Der Protestantismus findet nur seine Kraft in dem Nichtgebrauche der geistigen Reichthümer, welche im Schooße der Kirche vorhanden sind. Der schlagendste Beweis dieser Behauptung ist das Gefühl der Unsicherheit, welches sich unter den Protestanten vielfach kund gibt, seit vorzüglich in Deutschland rüstige Geister unter Theologen wie Laien aufgetreten sind, für die Kirche Zeugniß abzulegen und die Schätze derselben in Wissenschaft und Leben geltend zu machen. Wie viel haben nicht Sailer, Wittmann, Katerkamp, Gügler, Fr. Schlegel, Adam Müller, Gr. Stolberg, Nikl. Vogt, Windischmann, Görres, Molitor *) und Andere dazu beigetragen, der Kirche wieder eine Achtung gebietende Stellung den Protestanten gegenüber zu verschaffen? Welche unberechenbare Wirkung hat nicht die einzige, freilich keine Tiefen der Forschung scheuende, keiner Forderung ächter Wissenschaftlichkeit ermangelnde, neben der Tiefe des Geistes und der priesterlichen Wärme des Gemüthes mit dem gründlichsten historischen Wissen ausgestattete Schrift eines katholischen Theologen, die Symbolik Möhlers, auf die katholische wie protestantische Welt hervorgebracht, und welche ungeheure Umgestaltung der Dinge steht nicht zu erwarten, wenn die von trefflichen katholischen Theologen, wie Hirscher, Döllinger, L. Schmid, Staudenmaier, Klee und vielen Andern, angebahnten Wege weiter verfolgt, und alle Zweige der Theologie von jenem Geiste ächter und tiefer Wissenschaftlichkeit durchdrungen werden? Allgemein ist die Erwartung des Aufgangs einer neuen Weltzeit. Nur über die Art und den Charakter derselben ist man nach der Verschiedenheit oder Entgegengesetztheit der Standpunkte verschiedener oder entgegengesetzter Meinung. Diejenigen, welche dem Christenthume abgestorben sind, oder in denen es nie gelebt hat, meinen, das Christenthum müsse vollends absterben und mit ihm Alles, was mit ihm in irgend einem Zusammenhang aus der Vergangenheit sich bis in die Gegenwart herein erhalten hat, bevor die neue Weltzeit sich frei und lebendig gestalten könne, obwohl sie auch nicht das geringste Haltbare, weder ein positives Princip,

*) Ueber die Tradition oder Philosophie der Geschichte. Münster, bei Theissing, 1834. Ich werde mich nächstens über die hohe Bedeutung dieser Schrift bestimmter aussprechen.

noch irgend eine gesunde Idee für die Gestaltung dieser geträumten Weltepoche anzugeben wissen. Ihr unsinniger Wahlspruch ist: Nieder mit allem Bestehenden, dann wollen wir schon sehen, was an dessen Stelle zu setzen ist! Manche, von dieser irreligiösen Gesinnung erschreckt, welche die Welt in den Abgrund der Anarchie und des fürchterlichsten Verderbens zu stürzen droht, neigen sich der Meinung zu, wir dürften nicht fern mehr den Zeiten des Antichrists und der Welt Ende angelangt seyn, eine Meinung, welche sich schon öfter in der Geschichte bei dem Herannahen eines entscheidenden Wendepunktes eingestellt hat. Bei weitem jedoch die Mehrheit derjenigen Gläubiger, welche die Zeichen der Zeit ins Auge gefaßt, schließen eben daraus, daß für das Gottesreich auf Erden noch so viel zu thun übrig ist, die Menschheit möchte ihr aufgegebenes Tagewerk (das **opus sex dierum**) noch lange nicht vollbracht und wohl noch manche Stufe der Entwicklung zu durchlaufen haben. Daher stellt sich ihnen jene erwartete neue Epoche als nichts anders, denn eine tiefere und höhere Manifestation *desselben* Christenthums und *derselben* christlichen Kirche dar, welche im Mittelalter die großartigste Epoche der Weltgeschichte gegründet hatte. Die mißlungenen Experimente im Gebiete der Politik und der Staatsverfassung haben den unklaren und verworrenen Enthusiasmus abgekühlt, welcher von daher die Wiedergeburt der Zeit erhoffte. Man beginnt allgemeiner, wo nicht einzusehen, so doch zu ahnen, daß eine solche Wiedergeburt ein Phantom sey, wenn sie von Außen beginnen, und nicht vielmehr zu allererst im Innersten des Menschen selbst vollbracht, von hier aus beseelend das Aeußere durchdringen und neubelebend gestalten und bilden soll. Nur von Religion und Wissenschaft kann eine solche Umgestaltung ausgehen. In Deutschland hat sich der Kampf entzündet, in Deutschland ist das Zerwürfniß zuerst öffentlich ausgebrochen, in Deutschland muß auch der Kampf durchgestritten, muß die Versöhnung errungen und der Segen geboren werden, der sodann alle Völker überstrahlen soll.

Ein bedeutender Beitrag zur Erreichung dieses hohen Zieles ist die spekulative Lehre Baaders. Darum kann nicht genug dafür geschehen, daß diese Lehre allgemein erkannt und anerkannt werde. Dies dringende Bedürfniß ist es denn auch, was den Verfasser bestimmt, den Mahnungen seiner Freunde zur Herausgabe seiner bisherigen philosophischen Arbeiten nachzugeben. Obwohl nämlich der Verfasser nur ungern dem philosophischen Publikum eine Schrift vorlegt, in welcher die Baadersche Lehre noch nicht in systematisch entwickeltem Zusammenhang dargestellt ist, so ist er sich doch bewußt, das raschere Eindringen in den Geist und Zusammenhang der Baaderschen Weltanschauung durch die Art der

Darstellung, welche in den zusammengestellten philosophischen Arbeiten herrscht, einigermaßen erleichtert zu haben. Dem philosophischen Publikum soll diese Schrift eine Propädeutik zur Baaderschen Lehre seyn. Der Verf. beabsichtigt weder durch diese noch durch die derselben hoffentlich folgenden Schriften über Baaders Lehre nicht von ferne irgend das Studium der Schriften seines Meisters überflüssig oder auch nur entbehrlich zu machen, wie er von Manchen mißverstanden werden könnte, sondern er hofft vielmehr gerade durch sie Vertrauen auf bedeutenden Erfolg solchen Studiums, und hierdurch das lebhafte Verlangen zu erzwecken, sich zu der reichlich und lebendig fließenden Quelle selber zu wenden. Und nur in Dem glaubt der Verf. den Zweck seiner Schrift völlig erreicht, in welchem ihr Studium den Entschluß zu jener Hinwendung hervorbringt.

Dem Verfasser selbst soll diese Schrift Vorstufe zu einer vollkommneren Darstellung der Lehre Baaders seyn. Er wünscht die Arbeiten seiner philosophischen Lehrlingszeit mit Einem Blick überschauen zu können, um im Hinblick auf das Erreichte der Vergangenheit das zu Leistende der Zukunft schärfer ins Auge zu fassen, und mit neuem Muthe an die Arbeit zu gehen.

Da die Arbeiten, welche der Verf. in diese Schrift aufgenommen, alle einzeln, eine jede für sich, entstanden sind, so wird man sich freilich nicht wundern dürfen, da und dort auf Wiederholungen zu stoßen. Doch wird man sie nie ohne Bereicherung durch neue Beziehungen antreffen. Schon durch die verschiedenen Umgebungen, in welche sie eingeflochten sind, werden sie stets andere Seiten derselben Idee hervortreten lassen, da ohnehin jede einzelne Arbeit ein anderes Hauptmoment der Lehre Baaders zum Mittelpunkt ihrer Betrachtung sich gemacht hat.

Was die Abhandlung über Platon betrifft, so ist sie darum hier aufgenommen worden, weil ihre Vergleichung mit dem Uebrigen besonders geeignet erschien, die Lehre Baaders nach mehreren Seiten hin und in höchst bedeutsamen Momenten in helleres Licht zu setzen, da sie im Grunde nichts anderes ist, als ein Versuch, die Grundlage der Platonischen Philosophie am Maaßstabe der Lehre Baaders zu prüfen.

Rücksichtlich der Darstellung des immanenten Lebensprocesses Gottes ist zu bemerken, daß diese Lehre, welche nichts mehr und nichts minder, als eine spekulative Exposition des kirchlichen Dogma's von der heil. Dreieinigkeit ist, zwar aus sich und für sich vollkommen verständlich ist, daß es aber zu Vermeidung mannichfaltiger Mißverständnisse sich höchst förderlich zeigen wird, wenn man sie zugleich im Zusammenhange des Ganzen und ganz besonders im genauesten Hinblick auf die Erkenntnißlehre, deren Bestimmungen über die Gränzen der

Erkenntnißfähigkeit des menschlichen Geistes, und der Erkenntnißzugänglichkeit des göttlichen Geistes, so wie der Mysterien der Religion, wobei stets der anthropologische oder anthropomorphistische Standpunkt im Auge zu behalten ist, auffaßt und beurtheilt. Die Gränzen einer Vorrede sind zu enge gesteckt, als daß es hier thunlich wäre, die möglichen Mißverständnisse rücksichtlich dieser Lehre beseitigen zu wollen. Jede allenfallsige wissenschaftliche, im Interesse der guten Sache der Kirche und der religiösen Wissenschaft gemachte Erinnerung oder Entgegnung kann auf die sorgfältigste und gewissenhafteste Beachtung und Prüfung von Seiten des Verfassers rechnen. Nur muß er verlangen, daß man sich auch zuvor durch ernstes Studium eine richtige und genaue Kenntniß der Baaderschen Lehre verschaffe, damit nicht eine Polemik ans Licht trete, die, wie jene Pabsts und Günthers in ihren Janusköpfen, eher von Allem, nur nicht von Kenntniß der Baaderschen Philosophie Zeugniß ablegt. Der Verfasser erlaubt sich, diesen Forschern, deren sonstiges Verdienst von ihm hinreichend anerkannt worden, seine Recension der Pabst'schen Schrift hier zum zweitenmale vorzulegen, in der Hoffnung, daß sie dieselbe bei abermaligem Lesen und durch Vergleichung mit den übrigen Parthien der Schrift besser verstehen werden, als es leider beim ersten Lesen geschehen ist. So lange die Herren in ihrer Weisheit sich nicht einmal herabgelassen haben, einfache Kunde von dem einzuziehen, was Baader lehrt und was er nicht lehrt, kann man ihnen kaum mehr entgegnen, als: orientirt Euch zuvor in dem ganzen Umfang der Baaderschen Lehre, ehe Ihr erwartet, daß man sich in Eure Polemik einlasse. Ein solches Einlassen wird aber auch schon dadurch im höchsten Maaße erschwert, daß sich diese Forscher nicht entblöden, meiner Polemik gegen die spekulative Grundlage ihrer in höchst wichtigen Momenten, obwohl allerdings bereits im christlichen Monotheismus wurzelnd, dennoch in mehrere Irrthümer des abstrakten Theismus verflochtenen Lehre Beweggründe der niedrigsten Art, als „bittern Groll, maskirten Harm" unterzulegen, worauf das Gebührende zu entgegnen ich unterlasse, indem ich es völlig unter meiner Würde halte, mich gegen dergleichen Beschuldigungen zu rechtfertigen. Während indessen Dr. Pabst doch noch zeigt, daß er einen oder den andern Aufsatz Baaders zu Handen genommen, und sich in den Inhalt desselben — wenn auch in der Hauptsache vergeblich — hineinzudenken versucht, während seine Polemik — wenigstens nach jenen unbesonnenen Vorwürfen in der Vorrede — doch bei der Sache bleibt, und so gut er es eben vermag nach bestem Wissen und Gewissen — denn Ehrlichkeit spricht hier in der That aus jedem Worte — seine Gedanken den freilich von ihm erst verkrüppelten Gedanken Baaders gegenüberstellt, so radomandirt Günther

in sichtlicher Gereiztheit in seinem Schlußworte herüber und hinüber, ohne irgend einen erkleklichen Gedanken zu Tage zu fördern. Es ist Herrn Günther in dieser übeln Stimmung eine Kleinigkeit, einen Recensenten seiner Creationstheorie des Plagiats (an J. H. Fichte) zu beschuldigen, ohne daß er auch nur den geringsten Beweis für eine so schmähliche Beschuldigung gegen einen ihm völlig Unbekannten beizubringen versucht. Endlich im Nachtrag zum Schlußwort spricht er die glücklich von ihm gemachte Entdeckung aus, daß der berührte Recensent seiner Creationstheorie „handgreiflich derselbe sey, mit dem es Hr. Dr. Pabst in seinen vorliegenden Abhandlungen zu thun habe". Allein es bedarf für jeden, der unbefangen jene Recension der Güntherschen Schrift mit der meinigen von Pabsts: „Der Mensch und seine Geschichte" vergleicht, gar nicht erst meiner hiemit gegebenen ausdrücklichen Erklärung, daß ich keineswegs der Verfasser jener Recension bin, da der Standpunkt, von welchem jene Recension die Güntherschе Lehre bestreitet, wenn auch — jedoch mehr negativ — in Vielem einstimmig, doch als ein in grundwesentlichen Momenten von dem meinigen abweichender aus der Vergleichung beider Recensionen erkennbar genug ist. Dies allein schon beweist, daß Hr. Günther meinen spekulativen Standpunkt aus meiner Recension nicht begriffen hat, so wenig als Hr. Dr. Pabst, wenn er meine Ansichten mit denen Daumers verwandt finden will, was eine ähnliche Handgreiflichkeit ist, wie die Güntherschе. Nach der bemerkten Entdeckung läßt es sich sehr gut, Herrn Günther davon reden zu hören, was es heiße, im Streite *redlich* und *kunstgerecht* das Schwert führen. Sofort schwingt er es denn auch so kunstgerecht wie möglich. Indem er nämlich die beiden Gegner für Einen ansieht, mischt er die von verschiedenen Standpunkten aus gemachten Entgegnungen von uns beiden Recensenten so durcheinander, daß es jenem eben so wenig möglich seyn wird, auch bei dem besten Willen, irgend eine Belehrung aus dieser Polemik zu ziehen, als es mir geworden ist. Aber auch abgesehen von den üblen Folgen dieser handgreiflichen Uebereilung im Urtheil, die man dem Scharfsinne, welchen Hr. Günther sonst in vielen Dingen gezeigt, nicht hätte zutrauen sollen, ist die ganze Art seiner Polemik eine völlig unwürdige, wie man sich durch eigene Anschauung überzeugen mag. Der Vorwurf des Pantheismus oder Semipantheismus (ein Wort des Helden „der analytischen Methode", das sich in sich selbst widerspricht), welcher von Günther und seinen Freunden Baadern wiederholt gemacht wird, wie neuerdings wieder von Hock in seiner übrigens interessanten Schrift: „Cartesius und seine Gegner" (S. 80), ist der ungerechteste und unwahrste, der einem Forscher gemacht worden ist. Kein Forscher hat den Irrthum des Pan-

theismus gründlicher, schärfer und tiefsinniger widerlegt, als Baader, und wer diesen Vorwurf noch vorbringen kann, den hat man das volle Recht, einen Ignoranten in der Baaderschen Philosophie zu nennen. Ich enthalte mich um so mehr einer ausführlichen Widerlegung der Polemik Pabsts und Günthers, als vorliegende Schrift ihnen hinreichend für eine solche Wiederlegung gelten kann. Sollten sie nach dem gründlichen Studium dieser Schrift, wobei ihnen Vergleichung der Baaderschen Schriften bestens empfohlen wird, in der That noch bei den alten Einwendungen beharren zu müssen glauben, oder andere Entgegnungen vorzubringen haben, so wird es mir nicht an Gelegenheit fehlen, mich darüber umfassend auszusprechen, da Herr Pabst bereits in den Janusköpfen im voraus verkündet hat, daß er, sobald ich mein System einer spekulativen Philosophie (es wird nichts verschlagen, daß ich eigentlich keines habe, sondern Alles, was ich im Gebiete der Spekulation besitze, meinem Meister Fr. Baader verdanke) auch nur so weit angedeutet haben werde, als Daumer damals schon das seine, nicht ermangeln werde, demselben sogleich die erforderliche Beleuchtung zuzuwenden.

Würzburg den 18. September 1835.

Der Verfasser.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

I.

Grundzüge zur Erkenntnisslehre, als Einleitung in das Studium der Philosophie.

Motto. Es genügt nicht, das Kleinod der Erkenntniß zu bewahren, oder im Besitze des Schlüssels desselben zu seyn, sondern man muß wirklich mit diesem Schlüssel das Verschlossene aufschließen, und das Verborgene offenbaren.

Fr. Baader.

§. 1.

Vorläufige Erörterungen über die Methode der Philosophie. Möglichkeit derselben und ihre Bedeutung für das Leben.

Häufig glaubt man den Anfängern in der Philosophie das Studium dieser Wissenschaft dadurch erleichtern zu können, daß man sie nicht gleich mitten in die Sache selbst hineinführt, sondern in weiten Spiralkreisen um dieselbe herum sich bewegend, ihr nur allmählig näher zu kommen strebt. Von einem solchen Spekuliren gilt meines Erachtens vollkommen, was Göthe im Faust sagt:

„Ich sage dir, ein Kerl, der spekulirt,
Ist wie ein Thier auf öder Haide,
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt,
Und rings umher liegt grüne, frische Weide."

Viele wollen sich durch diese Geläufigkeit ihrer spekulativen Zunge im Grunde genommen nur ihre Unwissenheit hinwegräsonniren und das Bewußtseyn derselben im Meere des Geredes ertränken. Diese laufen meistens nur unaufhörlich um die Sache selbst herum, ohne jemal in den Mittelpunkt zu gelangen. Erreichen sie ihn aber glücklicher Weise zuletzt doch, so kommen sie natürlich von der Länge und Langweiligkeit des Weges ermüdet und erschöpft an. Statt von dem erreichten Mittelpunkte aus nun kräftig nach allen Peripheriepunkten hin den freien Blick zu erweitern, und so sich der Idee in der Totalität ihrer Momente zu bemächtigen, bleibt diese Idee

unfruchtbar, leblos, matt und bedeutungslos in ihnen. Die Mühen des zurückgelegten Weges waren zu groß. Denn man ermüdet wohl mehr durch die ungebührliche Langsamkeit und dadurch herbeigeführte Dehnung und Langweile eines Weges, als durch eine rasche, aber kurze Anstrengung, wenn sie die Kräfte nicht überstieg. War es denn aber nicht viel leichter und kürzer auf dem Wege des Radius, um mich so auszudrücken, zum Mittelpunkte zu gelangen? War es unmöglich, statt auf jenen Umwegen die Kraft zu vergeuden, sie, wenn sie auf dem kürzeren Wege zu Rathe gehalten worden wäre, im erreichten Mittelpunkte zur völligen Erfassung der Gesammtheit der Momente der Idee zu verwenden?

Mir wenigstens ist es als sehr verkehrt vorgekommen, daß man glaubt, die nach Erkenntniß strebende Jugend zuerst recht lange mit lauter dürren Abstraktionen und leeren Umschweifen plagen zu müssen, ehe sie im Stande sey, die frische, konkrete, aus dem Brunnquell des lebendigen Geistes geschöpfte Erkenntniß der Wahrheit aufzufassen und sich selbstthätig anzueignen. Im Gegentheil hat mich die Erfahrung gelehrt, daß man dem jugendlichen Geiste keine lästigeren Hemmschuhe anlegen kann, als eben jene dürren Abstraktionen.

Das selbst frische, warme und lebendige Gemüth des Jünglings verlangt in Allem, was ihm geboten wird, wiederum Frische, Wärme und Lebendigkeit. Und da nun einmal Anstrengung des Geistes weder auf jenem, noch auf diesem Wege zu vermeiden steht, so darf man dem Jüngling nur die freie Wahl lassen, zwischen jener Lehrmethode, die zwar seinen Geist sogleich intensiver in Anspruch nimmt, aber dafür auch rascher und lebendiger entschädigt mit reichem Gewinn, der ihm einen edlen Genuß gewährt, und hiemit Lust und Trieb zu weiterer Forschung erregt, und jener Lehrmethode, die aus lauter Scheue, dem Anfänger zu große Anstrengung zuzumuthen, seine geistige Energie zwar weniger in Anspruch nimmt, dafür aber auch den Erfolg seiner Bemühung langweilig, ja ins Unabsehbare hinausschiebt, um sich den Jüngling, der nur mit einigem Interesse zur Wissenschaft kommt, für die erstere, nur scheinbar anstrengendere Methode entscheiden zu sehen.

Freilich kann auch auf dieser Seite zu weit gegangen werden; denn es gibt Regionen in der Philosophie, zu denen man so rasch und unmittelbar nicht zu gelangen vermag, und zu deren Erfassung der Geist sich nur durch stufenweise Erhebung und Vertiefung befähigen kann. Die wahre Methode liegt daher in der Mitte, nemlich in der Ausgleichung der intensiven und extensiven Richtung des Gedankens, und muß daher schon beim ersten Schritte eine lebendige seyn, und beim stets wachsenden Fortschritte der Evolution des Gedankens sich intensiv und extensiv zugleich erweitern. Denn stets soll das

Wachsthum der einen Richtung dem der andern entsprechen in der wahrhaften Wissenschaft, und das abstrakte Auseinandertreten beider Richtungen, wenn die eine auf Kosten der andern sich zu erheben strebt, hat stets eine doppelte Entstellung und ein doppeltes Verderbniß wahrhafter Wissenschaftlichkeit zur Folge, indem die beiden Elemente der Wissenschaft sodann, der Mitte entsunken, als abstrakte Pole in unfreier und gewaltsamer Spannung sich gengenübertreten und auf der einen Seite die erfahrungsflüchtige abstrakte Spekulation als entleibter Geist, d. i. als Gespenst, auf der anderen die spekulationsflüchtige abstrakte und blinde Empirie als entgeisteter Leib, d. i. als Leichnam der zersetzten Wissenschaft hervorspringen. **Divide et impera!**

Man hat schon oft die Vergänglichkeit aller bisherigen philosophischen Systeme und den Umstand, daß noch keines zum allgemein geltenden sich hat erheben können, gegen die Möglichkeit der Aufstellung des wahrhaften Systemes der Philosophie geltend gemacht. Dabei hat man aber Bedeutendes übersehen. Erstens hat man die Wahrheit des Epigrammes nicht beachtet, das bisher so ziemlich sich bewährte:

Das edle Gold der Wissenschaft
Versinkt im Strom der Zeit,
Indeß stets oben schwimmt der Kork
Hinab den Strom der Zeit.

Es ist erweisbar, daß von Anbeginn der Zeit durch alle Jahrhunderte hindurch Geister gelebt haben, die der Stufe gemäß, welche ihre Zeit in der weltgeschichtlichen Entwickelung eingenommen, im Besitze der tiefsten Erkenntniß waren.

Gerade die genialsten Männer haben zu allen Zeiten uns oft nur Bruchstücke ihrer tiefen Weisheit und ihrer reichen Erkenntniß hinterlassen. Auch ist nicht zu läugnen, daß gerade die tiefsten und reichsten Geister sich von jeher wenig um die äußere Systematisirung ihrer Lehren bemüht, und daß vorzugsweise diejenigen Forscher Gewicht auf die äußere Systematisirung gelegt haben, denen es an Tiefe gebrach. Wie denn überhaupt der Mensch in demselben Maaße mehr Gewicht auf die Form legt, in welchem ihm der Inhalt entgeht. Dadurch brachten diese untergeordneten Forscher es freilich zu größerer und allgemeinerer Geltung und erinnerten die tieferen Forscher an die Nothwendigkeit der auch formellen Entwickelung und Darstellung ihrer Lehren. Indem aber jene Forscher dadurch, daß sie ihre Intension in die Form legten, den Anschein größerer Wissenschaftlichkeit gewannen, mußten doch ihre Philosopheme, je weniger der Geist derselben im Ewigen und Unvergänglichen wurzelte, um so vergänglicher seyn, und mußten um so leichter von einem nachfolgenden gestürzt und verdrängt werden können.

Indessen sind die reichen Schätze tiefsinniger Wissenschaft, welche größtentheils in den meistens ignorirten oder selten ver-

standenen und darum häufig genug mit stupider Anmaßung verachteten oder belächelten Schriften der geistvollsten Forscher aller Jahrhunderte dermalen noch uns vergraben liegen, keineswegs für alle Zeiten allgemeinerer Verbreitung zu entziehen, und wenn die Sonne dieser tieferen Wissenschaft das Finstergewölke der herrschenden Zeitphilosopheme durchbrochen haben wird, dann wird die Menschheit von den Morgenstrahlen eines neuen Welttages allseitiger tieferer und reicherer Bildung sich begrüßt sehen, in welchem die in der Zersplitterung unproduktiv gewordenen Kräfte des Geistes wieder in freudiger Begeisterung unverjüngt zu lebendiger Schöpferkraft zusammenstreben werden, zur Verherrlichung des alleinigen, ewigen, heiligen Gottes.

Zweitens hat man übersehen, daß die Philosophie keine Wissenschaft der abstrakten Nothwendigkeit ist, bei der bloß das logische Vermögen des Verstandes, wie bei der formellen Logik selbst und bei der Mathematik sich thätig erweiset, und die daher Jeder, der sich ihre Gesetze zum Bewußtseyn bringt, zu der Anerkenntniß ihrer Wahrheit und Unveränderlichkeit nöthigt. Man hat übersehen, daß sie vielmehr die Wissenschaft der Freiheit ist, d. h. die Wissenschaft, zu deren wahrhafter Erfassung nicht bloß die Thätigkeit des Denkvermögens, geschweige der bloß logischen oder formellen Denkthätigkeit, sondern auch die des Willens- und Wirkensvermögens, nothwendig sich erweiset. Die vollendete Kenntniß der lebendigen Wahrheit vollbringt sich nur durch Vermittlung des Einganges des Willens in die Wahrheit. Nur wenn der Mensch in der Wahrheit, frei in sie eingegangen, lebt, lebt auch die Wahrheit in ihm. Wenn er sich ihr aber verschließt, und in die Unwahrheit eingeht, und er kann sich der Wahrheit nicht verschließen, ohne in die Unwahrheit einzugehen, so geht auch die Unwahrheit in ihr ein, und er fällt dem Irrthum und dem Wahne anheim.

Wenn auch das wahre System der Philosophie in so hoher Vollendung, als sie hienieden nur immer möglich ist, hervorträte, so würde es sich doch nicht allgemeiner Anerkenntniß zu erfreuen haben. Denn leider gibt es nun einmal Menschen, welche die Wahrheit nicht wollen, mit Bewußtseyn nicht wollen, und die, indem sie mit ihrem Willen entweder in die Unwahrheit und Lüge der irdischen Lust oder der teuflischen Bosheit eingehen, dem Irrthume, der Verblendung und der Geistesverfinsterung, die sie freilich für sich nicht wünschen, zur Strafe anheim fallen. Ueberdieß würde schon die üppig wuchernde Fülle eingewurzelter Vorurtheile, und ein ganzes Heer unfreiwilliger oder unbewußter, bereits fast zur anderen Natur gewordener, in Fleisch und Blut übergegangener Irrthümer der allgemeinen Anerkennung einer solchen Philosophie nur langsam und schwer zu überwindende Hindernisse in Weg legen.

Daraus folgt aber keineswegs, daß es die Wissenschaft der Freiheit, wie man wohl meint, nicht zu derselben Gewißheit und Sicherheit ihrer Erkenntnisse zu bringen vermöchte, wie die Wissenschaft der Nothwendigkeit.

Wenn der Mensch die Gesetze befolgt und die Bedingungen erfüllt, unter welchen allein ihm die Erkenntniß der Wahrheit mitgetheilt werden kann, so vermag er es nicht bloß zu gleich hoher Sicherheit und gleich starker Gewißheit der Erkenntniß zu bringen, sondern er hat dabei noch vor den Erkenntnissen der Wissenschaft der Nothwendigkeit voraus, daß er nicht genöthigt, sondern frei sie in sich aufgenommen und nacherzeugend sich eingebildet hat. Woraus sich denn ergibt, daß der Rangstreit der Philosophie und der Mathematik, und wiederum innerhalb des Gebietes der ersteren jener der Metaphysik und der Logik eigentlich und im Grunde kein anderer ist, als der Rangstreit der Freiheit (nicht Willkühr) und der Nothwendigkeit (der Nichtfreiheit) des Geistes und der Natur, und in der zweiten Beziehung des Inhaltes und der Form, des Innern und des Aeußern, des Centralen und des Peripherischen. Diejenigen Philosophen, welche der Philosophie den höchsten Dienst erweisen zu können wähnten, wenn sie ihr diejenige und dieselbe Weise der Gewißheit, welche und wie sie der Mathematik zukommt, zu verschaffen verständen, degradirten daher die Philosophie gerade so sehr, als derjenige den Geist degradiren würde, der ihm, um ihn allen Exzessen zu entziehen, die Weise der Gesetzmäßigkeit, welche der Natur zukommt, verschafft wünschte. Der hier zu Grunde liegende Irrthum beruht auf einer Verwechselung der freien und bewußten Gesetzmäßigkeit des vollendeten Geistes und der unfreien, bewußtlos wirkenden Gesetzmäßigkeit der Natur. Indem man nemlich Nothwendigkeit für edler als Willkühr ansah, obwohl man nicht einmal darin Recht hatte, wenn man unter Nothwendigkeit nur die logische oder mathematische oder die Naturnothwendigkeit verstand, bedachte man nicht, daß die Willkühr des selbstbewußten Geistes nur das unvermeidliche Medium ist zur Erlangung der wahren Freiheit, welche identisch mit der Nothwendigkeit, und nur im Unterschiede, ja Gegensatze zu der blinden Naturnothwendigkeit die selbstgewisse und freie Nothwendigkeit ist, und somit eine eben so unwandelbare, aber dabei als freie, höhere und edlere Gesetzmäßigkeit, als die der Natur.

Wie durch das freie Wollen des Guten und das Thun des Rechten das Erkenntnißvermögen des Menschen gefördert, erhoben, bekräftigt und zuletzt selbst vollendet wird, so ist doch umgekehrt kein freies Wollen und Thun möglich ohne das Licht der Erkenntniß; nur muß diese letztere Erkenntniß, welche als die noch unvermittelte nur eine bloß theoretische ist, von der wesentlichen und praktischen unterschieden

werden. Aber eben darum verdient ein Erkenntnißbestreben, welches bloß innerhalb der Theorie sich zu halten gedenkt, nicht den Namen der Philosophie. Denn die wahrhafte Philosophie geht nicht auf das bloße Erkennen, sondern zugleich auch auf das Wollen und Thun, und nur jene Erkenntniß ist ihr die wahrhafte, die nicht bloß zum Wollen und Wirken hinweiset und hinleitet, sondern auch, durch sie hindurchgegangen, wieder in sich selbst zurückgekehrt ist, und sich so als vermittelte, wesentliche und lebendig einerzeugte oder wiedergeborne vollendet hat. So zeigt sich dann die Philosophie zugleich als Leitstern des Lebens für alle Sphären des Wirkens. Der Gedanke geht durch den Willen zur That und kehrt dadurch wesentlich geworden, als bewährter, wiedergeborner Gedanke in sich selbst als in das Stadium der Vollendung zurück. Folgendes Schema veranschauliche diesen Proceß:

Es ist des Menschen unwürdig, nicht zu wissen, was er will und thut. Von jeher haben auch edlere Naturen den Schmerz und die Schmach der Unwissenheit tief empfunden, und ihr Leben daran gesetzt, sich dieser Schmach zu entreißen. Selbst bei Geistern, die von Hochmuth verblendet, der Skepsis anheim gefallen sind, spiegelt sich, wenn auch in entstellten Reflexen, jener edle Schmerz als Beweis ihrer ursprünglich herrlichen Naturanlage. So Faust, wenn er sagt:

Daß wir nichts wissen können,
Das will mir fast das Herz verbrennen.

Wenn aber der selbstverschuldete Wahn der Unmöglichkeit der Wissenschaft einen so tiefen Schmerz in der Brust des Menschen erwecken kann, welche Freude, welche Begeisterung sollte nicht dann das Herz desjenigen erfüllen, dem die freudige Gewißheit geworden ist von der Möglichkeit der Erkenntniß der Mysterien Gottes, des Menschen und der Welt!

Aber freilich so leicht und mühelos ist die Erwerbung der Wissenschaft nicht. Es gilt in der That hier einen Kampf um Leben oder Tod. Wie das Leben selber nur die Ueberwindung des Todes ist, wie das Licht nur aus der Ueberwindung der Finsterniß hervorgeht, wie es keinen Sieg ohne

Kampf und also ohne Gefahr des Todes gibt: so kann auch die Erkenntniß der Wahrheit nur im ernsten Kampfe mit den Mächten des Zweifels, des Irrthums und der Lüge gewonnen werden. Nur die ernstesten Anstrengungen des Kopfes und des Herzens sind im Stande, den Menschen den Banden der Unwissenheit und des Irrthums, der ihn stets und auf alle Weise zu umstricken sucht, und der es versteht, sich so unvermerkt in die feinsten Gewebe seiner Gedanken hineinzuspinnen, zu entreißen.

Trübungen des Kopfs wie des Herzens sind unvermeidlich auf dem Wege der Wissenschaft. Bloß abgewiesen und umgangen, kehren sie immer wieder zurück, und quälen den Menschen mit den Foltern der unüberwundenen Zweifelsucht. Nur dadurch vermag sich der Mensch gründlich von ihnen zu befreien, daß er den Schmerz jener Trübung in sich aufnimmt als die Geburtsschmerzen der Erkenntniß, und indem er sie überwindet, aus der Nacht der Unwissenheit und des Zweifels zum lichten Tage der Erkenntniß erwacht.

Keiner, der durch seinen Beruf einen auch nur einigermaßen bedeutenden Einfluß auf eine größere Umgebung zu üben in den Stand gesetzt wird, vernachlässigt ungestraft die Philosophie.

Jeder, der den Gebildeten beigezählt werden will, sollte sich der Philosophie befleißigen. Am wenigsten sollten diejenigen sich von ihr zurückziehen, die, zum praktischen Leben berufen, sicher ihres Zieles verfehlen, wenn ihnen nicht die leitende Idee stets vor Augen schwebt. Je höher der Mann im Staate gestellt ist, um so wichtiger ist es für ihn, eine gründliche Kenntniß der Philosophie und ihrer Geschichte erlangt zu haben. Denn die Ideen beherrschen die Welt, und jede Zeitgestaltung in Kirche und Staat, von den höchsten bis zu den niedersten Institutionen herab, ist ein Produkt wahrer oder falscher Ideen. Freilich verrichten die meisten Menschen bei'm Tempelbaue des Guten wie des Bösen nur Lehrlings- und Handlangersdienste, nur wenige bauen mit als Gesellen und in den Plan des Ganzen eingeweihte Mitarbeiter; noch wenigere aber leiten und führen den Bau des Tempels als freiwissende, wollende und wirkende Meister. Allen aber ist die Bahn geöffnet, am ewigen Tempelbaue der Wahrheit und des Guten mitbauen zu helfen, und von der unfreien, blinden Mitwirkung zur Würde des freien und bewußten Mitwirkens sich zu erheben.

So ist es z. B. gewiß, daß nur eine aus den tiefsten Tiefen der Wissenschaft geschöpfte Erkenntniß der Idee des Staates und der Bestimmung der Menschheit der Aufgabe gewachsen seyn kann, die widerstreitenden Richtungen der politischen Meinung der Gegenwart zur Versöhnung zu bringen und dem wahrhaften Fortschritte der Entwickelung des Staates eine sichere Bahn zu bereiten.

§. 2.

Bestimmung des Begriffs und der Aufgabe der Philosophie.

Die Aufgabe der Philosophie ist, auf den kürzesten Ausdruck zurückgebracht, in Beziehung auf das Subjekt ausgedrückt, die Befreiung des Erkenntnißvermögens durch dessen Erfüllung. Da aber das Erkenntnißvermögen für sich nicht befreit und erfüllt werden kann, so ist ihre Aufgabe eben so sehr die Befreiung und Erfüllung des Willensvermögens.

Die Aufgabe der Philosophie ist demnach die Befreiung und Vollendung des Menschen in der Totalität seiner Grundvermögen.

Die Befreiung und Erfüllung des Erkenntnißvermögens setzt aber die Erkennbarkeit des Seyns der Dinge voraus, und es muß daher vor allem erörtert werden, wie und wodurch die Erkennbarkeit des Seyns der Dinge selbst erkannt werden mag. Diese Erkennbarkeit des Seyns der Dinge hat ihren letzten Grund in nichts Anderem, als darin, daß es kein Seyn gibt, welches nicht ein erkanntes wäre. Das Seyende selbst ist nichts anderes, als Erkennen. Es gibt nichts Absurderes, als sich ein unerkanntes Seyn zu denken. Das Seyn ist entweder wie das voraussetzungslose, absolute Seyn Gottes ein sich selbst erkennendes, und von nichts, außer dem, welchem es sich zu erkennen gibt, erkanntes, oder ein geschaffenes, von seinem Schöpfer erkanntes und sich selbst und die Natur erkennendes (Geist), oder ein erkanntes und nicht wieder erkennendes (Natur). Es ist die Natur des Geistes als des sich selbst erkennenden Seyns in seinem Sichselbstoffenbarseyn, als eben dadurch beschlossen in sich selbst, allem Uebrigen, was nicht es selbst ist, verschlossen oder Mysterium zu seyn; so zwar, daß es nur demjenigen erkennbar wird, dem es sich freiwillig zu erkennen gibt. Da aber Gott die Identität der Freiheit und Nothwendigkeit ist, d. h. gleich weit entfernt von zufälliger Willkühr, wie von fatalistischer Nothwendigkeit, so ist es klar, daß Gott von den geschöpflichen intelligenten Wesen, so weit nur die Endlichkeit ihrer Natur, Gott zu erfassen vermag, erkannt seyn will. Aber indem Gott nur in so fern erkannt seyn wollen kann, als er auch gewollt und gewirkt werden will, bedingt er sein Erkanntwerden durch sein Gewolltwerden und Gewirktwerden.

Die Erkennbarkeit Gottes ist also eine bedingte, nemlich die Erkennbarkeit dessen, was und wer Gott ist, nicht die Erkennbarkeit der Existenz Gottes, oder daß Gott ist, welche nur die Existenz Gottes und des intelligenten Geschöpfes selbst zur Bedingung hat, indem letzteres sich unmittelbar von Gott gewußt weiß, und seiner eigenen Existenz nur durch das Wissen um die Existenz Gottes, in welchem es begründet ist, gewiß seyn kann.

Die Erkennbarkeit der endlichen Dinge beruht darauf, daß sie von Gott erkannt sind, und so als gedachte dem Ge-

danken des Menschen, der der Gotteserkenntniß gewürdiget wird, zugänglich sind, indem der Mensch durch die Theilhaftwerdung der Selbsterkenntniß Gottes auch der Erkenntniß Gottes von den endlichen Dingen theilhaft zu werden vermag.

Auch die Erkennbarkeit der endlichen Dinge ist also eine bedingte, und zwar durch dasselbe, wodurch die Gotteserkenntniß bedingt ist, nemlich durch das Eingehen des Willens in den göttlichen Willen, wodurch das Erkenntnißvermögen seine wahre Begründung, seinen gesicherten Fortschritt, und seine endliche Erfüllung und Vollendung erreicht.

Der Frage nach der Erkennbarkeit des Seyns der Dinge entspricht die nach der Erkenntnißfähigkeit des menschlichen Geistes. Absolut gefaßt, d. h. nach der ursprünglichen Natur einerseits des Seyns der Dinge, andererseits des Geistes, sind eigentlich beide Fragen gleich sinnlos. Die Absurdität der ersten Frage ist bereits in der Kürze erörtert worden. Was aber die zweite betrifft, so kann sie nur als die tiefste Ironie des menschlichen Geistes auf sich selbst betrachtet werden. Er, der sich seiner selbst als Geist, als sich selbst erkennendes Wesen und als zur Herrschaft über die Natur bewußt ist; er, der zum Bilde Gottes, d. h. zum nachbildenden Erkennen, Wollen und Wirken und zum Vermittler der Welt mit Gott geschaffen ist, hat so sehr seine ursprüngliche hohe Bestimmung vergessen, daß er zweifeln kann, ob er erkenntnißfähig sey!

Relativ gefaßt, haben jene beiden Fragen allerdings Sinn und Bedeutung, wie dies in einem folgenden Paragraph entwickelt werden wird.

Die Aufgabe der Philosophie ist daher, in Beziehung auf das Objekt derselben ausgedrückt, die Erkenntniß Gottes in seinem immanenten, sich ewig selbst verjüngenden Lebensproceß als in der Fülle der Totalität der göttlichen Ideen, so wie in den Gesetzen seines immanenten Produzirens, die Erkenntniß der geschöpflichen Welt als der abbildlichen Offenbarung der göttlichen Ideen, ihres Ursprungs, ihrer Bestimmung, ihres Bestandes, die Erkenntniß der Gesetze des Verhaltens Gottes zur geschöpflichen Welt im Ganzen, wie zu den einzelnen Gliedern derselben, und wiederum der Gesetze des Verhaltens der geschöpflichen Welt im Ganzen, wie der einzelnen Glieder derselben zu Gott, und endlich die Erkenntniß der Gesetze des Wechselverhaltens der geschöpflichen Wesen und Dinge unter sich, worin zugleich die Erkenntniß der Erfolge des wie immer abnorm gewordenen Verhaltens der Geschöpfe zu Gott, so wie der Gnadenanstalten Gottes zur Wiederherstellung des abnorm gewordenen Geschlechtes mitbegriffen ist.

Daraus geht hervor, daß die Philosophie die Wissenschaft der Wissenschaften ist. Sie schließt kein Gebiet des menschlichen Wissens von sich aus, sondern umfaßt vielmehr alle. Sie weiset jeder besonderen Wissenschaft ihre gebührende Stelle

an, und ist daher das organisirende Prinzip für alle Wissenschaften. Gegen die Philosophie betrachtet, verliert jede besondere Wissenschaft ihre für sich seyende Geltung, und hat nur die Bedeutung eines Gliedes der Gesammtwissenschaft. Aber indem sich die Gesammtwissenschaft in der Totalität der besonderen Wissenschaften als ihrer Glieder verwirklicht, ertheilt sie jeder besonderen Wissenschaft ihre organisch vermittelte Selbstständigkeit, Geltung und Würde. Nur die philosophische Auffassung benimmt den Erfahrungskenntnissen jedes besonderen Gebietes den Charakter eines bloßen Aggregats und ertheilt ihnen den Charakter eines organisch gegliederten, innerlich lebendigen Zusammenhanges, gibt dem bloßen Körper der Wissenschaft Seele und Begeistung.

Die bloße Empirie ist überall blind und unfrei. Die Philosophie ist das Auge aller Wissenschaften, die aufschließende Befreiung des Erkenntnißvermögens und der befreiende Aufschluß der Mysterien alles Erkennbaren.

Nur so weit bewältiget der Mensch die Außenwelt, als er sie wahrhaft erkennt. In dem Maase, in welchem der Mensch die Erkenntniß seiner selbst, der Außenwelt und seiner Beziehungen zu ihr verliert, sey es, daß er ihre Erkenntniß für überflüssig hält, oder daß er sie mißkennt aus Verblendung, in demselben Maase wird er von der Außenwelt bewältigt und beherrscht. Wahre Freiheit des Wollens und Wirkens ist, wie gesagt, nur im wahrhaften Erkennen möglich.

Der vielbesprochene Gegensatz zwischen Theorie und Praxis ist grundfalsch. Es gibt keine gute Praxis, welcher nicht die gute rechte Theorie zu Grunde läge, und jede Theorie, die sich nicht praktisch bewährt, ist eine falsche. Also nicht Theorie steht der Praxis entgegen, sondern die gute Theorie der schlechten, so wie die gute Praxis der schlechten. Es gibt daher nichts Irrthümlicheres, als der Satz: dies ist zwar theoretisch wahr, aber praktisch nicht anwendbar; oder umgekehrt: dies ist zwar praktisch anwendbar, aber theoretisch falsch.

§. 3.

Der Ausgangspunkt der Philosophie.

Der Mensch erwacht, wie uns die Erfahrung zeigt, in der aufschließenden Anregung des schon entwickelten Selbstbewußtseyns der Eltern, der Erzieher und der menschlichen Umgebung überhaupt, zum Bewußtseyn. Anfangs ist das Kind in die Außenwelt gewissermaßen versenkt, und zwar in demselben Verhältnisse, als es sich innerlich noch nicht individualisirt hat. Immer leiser wird der Schlummer seines Bewußtseyns, bis es dennoch plötzlich wie mit einem Schlage erwacht, und die vollendete Entdeckung seines bisher nur geträumten Ich's macht, und somit die Lösung des Bewußtseyns

von der Außerwelt völlig vollbracht ist. Offenbar ist dieses erste Selbstbewußtwerden ein Befreiungsakt und eine Erhebung aus dem Versenktseyn in die bewußtlose Natur. In diesem Scheidungsakte des Ich's vom Nichtich ist dem Kinde zugleich auch das Bewußtseyn des Gewußtseyns von Gott, das Wissen um andere bewußte Wesen und das Wissen um die bewußtlose Natur aufgeschlossen, nur freilich im Elemente der Unmittelbarkeit. In dem Maase nun, in welchem sich das Kind gläubig den Lehren der Religion aufschließt, und deren Befolgung sich angelegen seyn läßt, in demselben wird es, wenn es zum Jünglinge herangereift ist, und die Erkenntnißkraft sich regt, das Bedürfniß eines tiefern Wissens sich aufdringt, leichter die Periode des Zweifelns hindurchgehen und den Glauben durch die Wissenschaft bekräftigen und unüberwindlich machen. Diese Periode des Zweifelns bleibt bei Keinem gänzlich aus; denn die Erbsünde wirft ihren dunklen Schatten in das erwachende Erkenntnißbestreben des Menschen, und macht ihn schwankend, unsicher und zweifelsüchtig. Einem solchen, mit mehr oder weniger eigener Schuld im Zweifel befangenen Bewußtseyn, welches, irre gemacht, rathlos umherschaut, wo es einen Punkt der Gewißheit finde, von dem aus es sicher fortschreiten könne, vermag nun die Dialektik die trefflichsten Dienste zu thun. Denn sie ist im Stande, nachzuweisen, daß es vernünftig ist, zu glauben, und daß dem Unglauben immer Unvernunft zu Grunde liegt. Aber auch dem bereits Gläubigen mag eine solche Beweisführung zu höherer Bekräftigung seines Glaubens dienen.

Es gibt keinen Menschen, der schlechthin nichts glaubte. Er schließt den einen Glauben nur dadurch von sich aus, daß er sich dem andern hingibt. Man kann also dem unvernünftigen Glauben nur durch Eingehen in den vernünftigen entgehen. Es ist daher ein ganz unvernünftiges Beginnen, den Zweifel an Allem zum Ausgangspunkte der Philosophie machen zu wollen. Dieser Zweifel an Allem ist immer ein gemachter und erlogener. Selbst der festeste Vorsatz, an Allem zu zweifeln, verfehlt seines Zieles. Irgend etwas bleibt immer im Gemüthe noch übrig, welches zu glauben der Mensch sich schlechterdings nicht entschlagen kann. Wer aber bloß so thut, als ob er an Allem zweifle, der lügt sich seinen Zweifel nur selbst an. Die Idee der Realität oder des Seyns, d. i. Gottes selbst, ist dem Menschen so tief und unverwüstlich eingeprägt, daß sie selbst da, wo die Zweifelsucht sich auf die höchste Spitze treibt, nicht zu vertilgen ist. Denn der Zweifelnde muß doch wenigstens glauben, oder davon überzeugt seyn, daß er zweifelt, und so bleibt ihm mitten in seinem Zweifel immer noch eine letzte Gewißheit; und dieß zwar im Widerspruche mit seinem eigenen Entschluß, an Allem zu zweifeln. Will er aber diesen Widerspruch aufheben, und selbst daran zweifeln, ob er zweifelt,

so vermag er dieß nicht einmal. Denn wer zweifelt, kann schlechterdings nicht umhin, zu wissen, daß er zweifelt. Aber gesetzt auch, er könnte wirklich daran zweifeln, ob er zweifelt, so verfolgt ihn die Idee der Realität auch in diesen Schlupfwinkel, und flüstert ihm vernehmlich und unausweichlich zu: Also ist es dir doch gewiß, daß du zweifelst, ob du zweifelst! Der Mensch kann also die Idee der Realität schlechterdings nicht verläugnen, und sie reflektirt sich ihm selbst im Hohlspiegel seiner Fiktionen. Wenn der Mensch sagt: Gott (d. h. das Seyn) ist nicht, so widerlegt er sich ironisch genug in diesem Ausspruche selbst; denn er muß sich des Wortes „ist" bedienen in demselben Augenblicke, wo er das Seyn läugnet, und läugnend bejaht er es also, nur freilich als blindes Werkzeug des Sich durch ihn Beweisenden.

Der Zweifel ist negativer Natur. Da nun das Negative nie und nirgends etwas zu erzeugen vermag, und zu ergründen, so kann auch der Zweifel als negativ nimmermehr Ausgangspunkt der Philosophie seyn, die ja positiver Natur ist. Vom Zweifel an der Wahrheit gibt es keinen kontinuirlichen Uebergang zur Erkenntniß der Wahrheit. Der Zweifel ist der Tod der Gewißheit, und Gewißheit der Tod des Zweifels. Der Ausgangspunkt der Philosophie muß aber eine gewisse Wahrheit seyn, und so lange der Mensch noch nicht zu dieser gewissen ersten Wahrheit gekommen ist, steht er noch außerhalb der Philosophie. Wenn man nun entgegnen wollte, in dieser Lage befände sich ja ein Jeder, wenn er zu philosophiren beginnt, so ist dieß ganz richtig; aber es beweiset nichts gegen die aufgestellte Behauptung, so wenig, als die Thatsache, daß jeder wirklich mit dem Zweifel zur Philosophie kommt. Denn er kommt ja nur darum zu ihr, um sich von der Unbehaglichkeit, ja dem Schmerze und der Folter des Zweifels zu befreien, den er eben deßhalb als die Scheidewand zwischen sich und der Gewißheit erkennt, und von dem er ja eben darum einsehen muß, daß er als Scheidewand gewiß nicht das Mittel seyn kann, diese Scheidewand aufzuheben, was ja sein Zweck ist und seyn muß, wenn Verstand darin seyn soll, daß er sich zur Philosophie begibt. Ungewiß seyn kann nur, wer der Gewißheit entsunken ist; zweifeln kann nur, wer mit der Wahrheit entzweit ist. Wer aber mit der Wahrheit entzweit ist, dem muß auch das Bewußtseyn um diese Entzweiung erweckbar seyn, so wie, wer mit ihr geeint, das Bewußtseyn der Einung mit ihr haben muß. So wie er aber das Bewußtseyn seiner Entzweiung mit der Wahrheit und somit seiner Entgründung hat, hat er auch das Bewußtseyn und die Gewißheit nicht nur, daß die Wahrheit an und für sich und unabhängig von ihm ist, sondern auch, daß er mit ihr nicht entzweit, sondern geeint seyn soll, und somit das gewisse Bewußtseyn, daß er, um in der Wahrheit begründet zu werden,

aus sich aus in diese Wahrheit mit ganzem Gemüthe, mit vollem Herzen und mit allen Kräften eingehen, und also den Zweifel und das Mißtrauen an die Wahrheit verlassen und den Glauben in sich lebendig werden lassen muß.

Allerdings hat der Zweifel an seiner Stelle seine Geltung. Denn der Mensch soll das Bezweifelnswerthe allerdings bezweifeln. In diesem Sinne ist er aber nur die andere, die negative Seite des Glaubens selber. Noch mehr: durch die Erfüllung der Pflicht, zu glauben, erhält der Mensch das Recht, innerhalb der Region dieses Glaubens zu zweifeln. Jeder Glaube ist nemlich als vorerst unmittelbar noch unbewährt und verlierbar, und die Wissenschaft hat diesen unfixirten Glauben zu vermitteln, zu bewähren, und hiemit als unverlierbar zu vollenden.

Nicht minder falsch als der Zweifel ist es, das eigene Ich als das Subjekt zum Ausgangspunkte der Philosophie zu nehmen. Alles Endliche ist ein Bedingtes. Im Bedingten aber kann der letzte Grund alles Seyns nicht gefunden werden. Der forschende Geist des Menschen befriedigt sich nur in der Erkenntniß der Dinge aus dem Unbedingten als dem Quellbrunn alles Daseyns. Das Cartesianische **Cogito, ergo sum** hat den Fehler, daß es nicht auf den letzten Grund zurückgeht, aus welchem das Ich erkennt, daß es ist; sondern, anstatt Gott als den Grund seines Seyns zu erkennen, vielmehr sich selbst als sich durch sich selbst gewiß und damit selbst als Grund seines Seyns zu erfassen strebt.

Allerdings wäre das Ich seines Seyns nicht gewiß, wenn es nicht dächte, aber hiemit ist weder der letzte Grund seines Seyns noch seines Denkens (wenn man diese abstrakt betrachten will) angegeben und erkannt. Dieser letzte Ueberzeugungsgrund seines Denkens und Seyns liegt in dem Bewußtseyn des Gedachtwerdens von Gott, der so wie der Grund seines Seyns auch der Grund seines Denkens seyn muß. **Cogitor, ergo sum** hätte Cartesius sagen sollen, und er würde der Philosophie nicht die vorwiegend subjektive und idealistische Richtung gegeben haben, welche sie von ihm angenommen hat. Daraus ergibt sich von selbst, daß es wenigstens eben so verkehrt seyn würde, den Ausgangspunkt der Philosophie vom Objekt oder dem Seyn der Außenwelt nehmen zu wollen, oder bloß von einer supponirten Indifferenz des Subjekts und Objekts, dem er den Namen des Absoluten beilegt. Das endliche Seyn ist nicht das Seyn selber, sondern nur ein abgeleitetes und mitgetheiltes.

Der wahre Ausgangspunkt der Philosophie ist, wie schon angedeutet worden, das Bewußtseyn und das Gewißwissen des Gewußtseyns und Erkanntseyns von Gott. Das Gewissen des Menschen ist nicht ein Produkt der Thätigkeit des Menschen selbst, sondern die lebendige Stimme Gottes, in welcher der göttliche Wille warnend und belohnend oder strafend zu dem

Willen des Menschen spricht. Da der Mensch sich der Nöthigung zur Anerkennung der Wahrheit dessen, was diese Stimme des Gewissens aussagt, nicht entziehen kann, so ist dieß ein Beweis, daß eine moralische Macht sich darin zu erkennen gibt, die nicht er in seiner Gewalt und in seinem Belieben, sondern die ihn in ihrer Gewalt hat. Der Mensch weiß und fühlt sich im Innersten verpflichtet, dieser Stimme zu gehorchen, und er ist also im Innersten überzeugt, daß es die göttliche Stimme selbst ist, weil er nur dieser in letzter Instanz die Herrschaft und das Recht der Gesetzgebung über sich zugesteht. Der Böse sucht sich dieser Stimme des Gewissens zu entziehen, obwohl vergeblich, und beweiset dadurch seine moralische Furcht und sein Schuldbewußtseyn. Der Gute freut sich dieser Stimme, strebt, sie immer klarer zu vernehmen, und will von Gott gewußt seyn.

Die Philosophie darf übrigens nimmermehr den bösen, den schwachen, herabgekommenen und entarteten Menschen zum Maasstab nehmen, sondern den guten, den gesunden, den höchstgebildeten und vollkommensten.

§. 4.

Das Verhältniß des Glaubens zum Wissen.

Die Kantische Philosophie hat dadurch auf die Religiosität des Zeitalters einen so verderblichen Einfluß geübt, daß sie die Liebe wenigstens als Pflicht läugnete, indem sie dieselbe sogar einmal definirte als die Neigung gegen das dem eigenen Vortheile Günstige, was an das Spinozische: **Constat itaque ex omnibus nihil nos conari, velle, appetere, vel cupere, quia id bonum esse judicamus, sed contra nos propterea aliquid bonum esse judicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus**, erinnert. Kant sagt in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Grätz 1796) S. 15, 16: „Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für's Gesetz. Zum Objekte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung haben, aber niemals Achtung, eben darum, weil sie bloß eine Wirkung und nicht Thätigkeit eines Willens ist. Ebenso kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine oder eines Andern seine seyn, nicht Achtung haben, ich kann sie höchstens im ersten Falle billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben, d. i. sie als meinem eigenen Vortheile günstig ansehen. Nur das, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese vor deren Ueberschlage bei der Wahl ganz ausschließt; mithin das bloße Gesetz für sich kann ein Gegenstand der Achtung und hiemit ein Gebot seyn. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß

der Neigung, und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als, objektiv, das Gesetz, und subjektiv eine Achtung für dieses praktische Gesetz, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten. Die Liebe (also auch die zu Gott) kann also nicht bloß nicht geboten werden, wie Kant (daselbst S. 14) ausdrücklich sagt, sie ist nicht bloß völlig entbehrlich und überflüssig zum moralischen (d. h. doch wohl in Kant's Sinne zum religiösen) Leben, weil nach Kant nicht Handeln aus und nach Neigung, sondern aus und nach Pflicht moralischen Werth gibt, sondern sie ist in Kants Sinne offenbar sogar dem moralischen Leben hinderlich, sofern sie nemlich als Prinzip und Grund des Handelns angesehen wird, weil das Verdienst des Handelnden um so geringer erscheint, je mehr er das Gute aus Neigung oder Liebe thut, und um so größer, je mehr er es aus reiner, neigungsloser und liebeloser Achtung thut. Bekanntlich hat Schiller diesen herzlosen Moralismus in jenem epigrammatischen Gedichte: „Die Philosophen", in folgender Weise persiflirt:

Gewissensskrupel.

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung.

Da ist kein anderer Rath, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut.

Erstlich muß man aber bemerken, daß dieser kaltblütige, trockene und gemüthlose Moralismus hinter die Achtung vor dem Gesetz, das er als seine Gottheit anbetet, nur schlecht und kümmerlich die Selbstachtung, Selbstbewunderung und Selbstanbetung versteckt, da er das Gesetz doch nur, wie Baader sagt, als die Bauchstimme des eigenen, hohlen Ich's gelten läßt, und somit zu einer bloßen Taschenspielerei der praktischen mit der theoretischen Vernunft macht.

Es kann darum freilich nicht befremden, wenn man diese Philosophie nach dem Daseyn Gottes forschen sieht, wie etwa ein Physiker nach der Existenz irgend eines zweideutigen Naturobjektes forschen mag. Die Erkennbarkeit Gottes läugnend, und Gott wegen des praktischen Bedürfnisses bloß postulirend, hat Kant alle wahre Religiosität in der Wurzel getilgt. Denn auf diese Weise läugnet er das Gewissen als die Stimme Gottes, erklärt sie für das Echo der eigenen Vernunft und setzt den postulirten Gott außer allen effektiven Bezug zum Menschen, folglich auch den Menschen außer allen effektiven Bezug zu Gott. Dieser Gott ist ein absolut jenseitiger, unerreichbarer, sich verschließender, der sich seinem Geschöpfe hienieden nicht erkennbar machen kann oder mag. So wie dieser Gott demnach als liebelos gegen die Menschen dargestellt

wird, so bedürfen dann auch die Menschen keiner Liebe zu ihm. Ohne Liebe, bloß aus Pflichtgefühl soll der Mensch das starre Gesetz erfüllen, und wenn er es nicht vermag, so ist ihm auch nicht zu helfen. Der Servilismus des Gesetzes, der Zwang des Gewissens ist constitutiv, und die Freiheit des Geistes, wo der Wille freudig und aus einerzeugter Natur das Gute thut, diese wahrhafte und alleinige Freiheit, welche das große Ziel des Christenthums ist, wird für eine Chimäre erklärt. Dem Denken nach muß jeder vernünftige Mensch nach Kant das Daseyn Gottes dahingestellt seyn lassen, es weder läugnen noch behaupten, aber glauben soll er an ihn, weil das praktische Bedürfniß es so fodert.

Aber auch dieser Glaube ist als postulirt bloß subjektiv und darf nie objektiv gemeint seyn, wodurch er sich natürlich selbst aufhebt, und eigentlich so viel als nichts sagen will.

Im Grunde genommen ist aber doch nichts leichter, als einzusehen, daß der Glaube gar nicht einmal auf das Daseyn Gottes geht, sondern das Wissen um dasselbe voraussetzt. Denn daß Gott existirt, ist gar nicht Sache des Glaubens, sondern des unmittelbaren Wissens, welches uns im Gewissen gegeben ist. Das Gewissen ist nemlich nicht, wie Kant vorgibt, die Stimme unserer eigenen Vernunft, denn sonst müßten wir sie in unserer Gewalt und nicht sie uns in ihrer haben; sondern das Gewissen ist die Stimme Gottes immer, d. i. über uns, der wir uns in keiner Weise zu entziehen vermögen, und die zu uns spricht in Liebe und Zorn, je nachdem wir uns der einen oder des andern würdig machen. Dieses radikale Wissen von der Existenz Gottes ist unvertilgbar, und verfolgt den abtrünnigen Geist selbst bis in die Hölle: wie denn die hl. Schrift sagt, daß auch die Teufel glauben und zittern, oder wie eine Stelle des alten Testaments sagt: „Wohin soll ich gehen vor deinem Geiste? wohin fliehen vor deinem Angesichte? Steige ich in den Himmel, so bist du da, steige ich in die Unterwelt, so bist du da, nähme ich Flügel der Morgenröthe und wohnte ich am äußersten Ende des Meeres, auch da leitete mich deine Hand, und deine Rechte faßte mich.“ (Ps. CXXXIX.) Es ist daher nur Heuchelei und Affektation, wenn behauptet wird, man wisse nichts von Gott, ja man könne nichts von ihm wissen. Die Stimme Gottes dringt bis in die geheimsten Schlupfwinkel solcher Sophistereien und straft den Menschen Lügen in seinem innersten Bewußtseyn. Deßhalb ist es auch eine unumstößliche Wahrheit, daß es keine Atheisten gibt, und daß alle, die sich für solche ausgeben, im Herzen Antitheisten sind. „Wer nicht für mich ist, der ist wider mich“, sagt Christus. Wenn man dieses radikale Wissen von Gott einen Glauben nennen will, so mag man es immerhin thun, nur muß man ihn von dem eigentlichen Glauben, der erst Religiosität begründet, unter-

scheiden. Dieser eigentliche Glaube, der lebendige, auch moralische oder praktische, innere genannt, der in der vertrauensvollen Hingabe, in der zuversichtlichen Hoffnung auf Gottes liebreiche Hilfe und Gnade besteht, und folglich immer den Glauben an den Erlöser mit einschließt, schlägt seine Wurzeln in das Innerste des menschlichen Gemüths, und entspringt nur aus der Liebe des Menschen zu Gott. Da aber der Mensch Gott nicht aus eigenem Vermögen zu lieben vermag, sondern die Kraft, mit der er Gott liebt, selbst göttlichen Ursprungs ist, so ist auch der religiöse Glaube eben so sehr Gabe Gottes, als er Akt des eigenen Willens ist, wie schon der hl. Augustin mit den Worten: **nemo credit nisi volens**, behauptet. Denn wie der Mensch weder in der Region des Erkennens, noch des Wollens und Wirkens Alleinwirker ist, sondern überall nur Mitwirker mit der göttlichen Gnade, folglich in allen seinen Relationen zu Gott passiv und aktiv zugleich sich verhalten muß, so auch in der Region des Glaubens. So wenig also der Glaube bloßes Selbsterzeugniß ist, so wenig ist er bloße Passivität. Da das Christenthum besteht in der Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen, da der Mensch sich nicht selbst vollenden, sondern nur von Gott seine Vollendung als Gegengabe für die Aufgabe seines Willens an ihn erwarten kann, da Gott den Menschen nicht zu vollenden vermag, ohne jene Willensaufgabe an ihn, ohne jene sich selbst verläugnende Liebe des Menschen zu ihm, und da diese Liebe selbst nichts anders ist, als jener lebendige Glaube, so leuchtet ein, daß der Glaube dem Menschen schlechterdings unentbehrlich ist zu seiner Vollendung, d. i. zur Ausgestaltung des Gottesbildes in ihm. Nur in und mit dem Glauben gebiert sich der Mensch den göttlichen Willen ein. Im Glauben liegt die geistige Zeugungsmacht des Menschen. Von ihrem rechten Gebrauche hängt seine Vollendung und Seligkeit, von ihrem Mißbrauche seine Unseligkeit und Verkehrung ab. Sagt nicht Christus: „Wer den Glauben hat, wird Berge versetzen.“ Sagt er nicht bei einer andern Gelegenheit, daß er keine Wunder habe wirken können, weil er keinen Glauben gefunden habe? und deutet er hiemit nicht an, daß ihn der Ungläubige hemme, in ihm zu wirken? Die Macht des Glaubens zeigt sich auf wunderbare Weise auch in allen Regionen des geistigen Lebens. Das tiefste Geheimniß jeder Individualität gründet in einem Glauben, sey er nun ein wahrer oder falscher. So lange dieser Glaube, in den der Mensch einmal sein ganzes Wesen gesenkt hat, in ihm lebendig ist, so lange schreitet er durch alle Hindernisse, die sich der Realisirung seiner Idee entgegenstellen, muthig fort. Mit dem Wachsthum seines Glaubens an seine Idee wächst auch seine Kraft, mit dem Sinken desselben erschlafft sie. Wer den Charakter eines Menschen umwandeln

wird, so bedürfen dann auch die Menschen keiner Liebe zu ihm. Ohne Liebe, bloß aus Pflichtgefühl soll der Mensch das starre Gesetz erfüllen, und wenn er es nicht vermag, so ist ihm auch nicht zu helfen. Der Servilismus des Gesetzes, der Zwang des Gewissens ist constitutiv, und die Freiheit des Geistes, wo der Wille freudig und aus einerzeugter Natur das Gute thut, diese wahrhafte und alleinige Freiheit, welche das große Ziel des Christenthums ist, wird für eine Chimäre erklärt. Dem Denken nach muß jeder vernünftige Mensch nach Kant das Daseyn Gottes dahingestellt seyn lassen, es weder läugnen noch behaupten, aber glauben soll er an ihn, weil das praktische Bedürfniß es so fodert.

Aber auch dieser Glaube ist als postulirt bloß subjektiv und darf nie objektiv gemeint seyn, wodurch er sich natürlich selbst aufhebt, und eigentlich so viel als nichts sagen will.

Im Grunde genommen ist aber doch nichts leichter, als einzusehen, daß der Glaube gar nicht einmal auf das Daseyn Gottes geht, sondern das Wissen um dasselbe voraussetzt. Denn daß Gott existirt, ist gar nicht Sache des Glaubens, sondern des unmittelbaren Wissens, welches uns im Gewissen gegeben ist. Das Gewissen ist nemlich nicht, wie Kant vorgibt, die Stimme unserer eigenen Vernunft, denn sonst müßten wir sie in unserer Gewalt und nicht sie uns in ihrer haben; sondern das Gewissen ist die Stimme Gottes immer, d. i. über uns, der wir uns in keiner Weise zu entziehen vermögen, und die zu uns spricht in Liebe und Zorn, je nachdem wir uns der einen oder des andern würdig machen. Dieses radikale Wissen von der Existenz Gottes ist unvertilgbar, und verfolgt den abtrünnigen Geist selbst bis in die Hölle: wie denn die hl. Schrift sagt, daß auch die Teufel glauben und zittern, oder wie eine Stelle des alten Testaments sagt: „Wohin soll ich gehen vor deinem Geiste? wohin fliehen vor deinem Angesichte? Steige ich in den Himmel, so bist du da, steige ich in die Unterwelt, so bist du da, nähme ich Flügel der Morgenröthe und wohnte ich am äußersten Ende des Meeres, auch da leitete mich deine Hand, und deine Rechte faßte mich.“ (Ps. CXXXIX.) Es ist daher nur Heuchelei und Affektation, wenn behauptet wird, man wisse nichts von Gott, ja man könne nichts von ihm wissen. Die Stimme Gottes dringt bis in die geheimsten Schlupfwinkel solcher Sophistereien und straft den Menschen Lügen in seinem innersten Bewußtseyn. Deßhalb ist es auch eine unumstößliche Wahrheit, daß es keine Atheisten gibt, und daß alle, die sich für solche ausgeben, im Herzen Antitheisten sind. „Wer nicht für mich ist, der ist wider mich“, sagt Christus. Wenn man dieses radikale Wissen von Gott einen Glauben nennen will, so mag man es immerhin thun, nur muß man ihn von dem eigentlichen Glauben, der erst Religiosität begründet, unter-

scheiden. Dieser eigentliche Glaube, der lebendige, auch moralische oder praktische, innere genannt, der in der vertrauensvollen Hingabe, in der zuversichtlichen Hoffnung auf Gottes liebreiche Hilfe und Gnade besteht, und folglich immer den Glauben an den Erlöser mit einschließt, schlägt seine Wurzeln in das Innerste des menschlichen Gemüths, und entspringt nur aus der Liebe des Menschen zu Gott. Da aber der Mensch Gott nicht aus eigenem Vermögen zu lieben vermag, sondern die Kraft, mit der er Gott liebt, selbst göttlichen Ursprungs ist, so ist auch der religiöse Glaube eben so sehr Gabe Gottes, als er Akt des eigenen Willens ist, wie schon der hl. Augustin mit den Worten: **nemo credit nisi volens**, behauptet. Denn wie der Mensch weder in der Region des Erkennens, noch des Wollens und Wirkens Alleinwirker ist, sondern überall nur Mitwirker mit der göttlichen Gnade, folglich in allen seinen Relationen zu Gott passiv und aktiv zugleich sich verhalten muß, so auch in der Region des Glaubens. So wenig also der Glaube bloßes Selbsterzeugniß ist, so wenig ist er bloße Passivität. Da das Christenthum besteht in der Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen, da der Mensch sich nicht selbst vollenden, sondern nur von Gott seine Vollendung als Gegengabe für die Aufgabe seines Willens an ihn erwarten kann, da Gott den Menschen nicht zu vollenden vermag, ohne jene Willensaufgabe an ihn, ohne jene sich selbst verläugnende Liebe des Menschen zu ihm, und da diese Liebe selbst nichts anders ist, als jener lebendige Glaube, so leuchtet ein, daß der Glaube dem Menschen schlechterdings unentbehrlich ist zu seiner Vollendung, d. i. zur Ausgestaltung des Gottesbildes in ihm. Nur in und mit dem Glauben gebiert sich der Mensch den göttlichen Willen ein. Im Glauben liegt die geistige Zeugungsmacht des Menschen. Von ihrem rechten Gebrauche hängt seine Vollendung und Seligkeit, von ihrem Mißbrauche seine Unseligkeit und Verkehrung ab. Sagt nicht Christus: „Wer den Glauben hat, wird Berge versetzen.“ Sagt er nicht bei einer andern Gelegenheit, daß er keine Wunder habe wirken können, weil er keinen Glauben gefunden habe? und deutet er hiemit nicht an, daß ihn der Ungläubige hemme, in ihm zu wirken? Die Macht des Glaubens zeigt sich auf wunderbare Weise auch in allen Regionen des geistigen Lebens. Das tiefste Geheimniß jeder Individualität gründet in einem Glauben, sey er nun ein wahrer oder falscher. So lange dieser Glaube, in den der Mensch einmal sein ganzes Wesen gesenkt hat, in ihm lebendig ist, so lange schreitet er durch alle Hindernisse, die sich der Realisirung seiner Idee entgegenstellen, muthig fort. Mit dem Wachsthum seines Glaubens an seine Idee wächst auch seine Kraft, mit dem Sinken desselben erschlafft sie. Wer den Charakter eines Menschen umwandeln

wollte, müßte jene Basis des Glaubens in ihm vernichten, und einen neuen Glauben ihm zu geben vermögen.

Wenn demnach nur im lebendigen Glauben an Gott die Vollendung des Menschen sich auszuwirken vermag, wenn nur in diesem lebendigen Glauben an Gott alle wahrhafte Begeisterung für Wissenschaft, Kunst und jegliches Große und Schöne seine alleinige Begründung hat; so kann man gewiß kein größeres Verderben über den Menschen bringen, als wenn man ihm diesen lebendigen Glauben an Gott zu untergraben und zu zerstören sucht. Denn nun ist ihm die Liebe zu Gott dahin, und somit auch die zu den Mitmenschen, denn letztere gründet immer in der erstern, und der Mensch vermag nichts zu lieben, wenn er nicht zuvor Gott liebt. Denn, wie schon gesagt, ohne Glauben vermag der Mensch nicht zu existiren, sondern wenn er den rechten Glauben verläßt, nimmt er den schlechten in sich auf, und selbst da, wo wie bei der Erkenntniß Gottes selbst eine Unbegreiflichkeit behauptet wird, muß die Nothwendigkeit derselben bis zur Evidenz erwiesen werden. Es kann also gar nicht einmal die Frage seyn, ob der Mensch glauben soll oder nicht, sondern nur, wie er den rechten Glauben ergreife. Jeder Unglaube birgt daher einen Aberglauben in sich, und nur durch den rechten Glauben überwindet man den Aberglauben; sey es an sich selbst, oder an die Güter der Welt, oder an den Teufel.

Aber wie verhält sich der innere Glaube zu dem sogenannten historischen oder Offenbarungsglauben? Kann der eine ohne den andern existiren? Dieß ist die weitere Frage, die sich uns aufdringt. Wenn wir erwägen, daß der Mensch, indem er aus der Region der Ewigkeit in die der Zeit herabsank, die Klarheit seines Bewußtseyns, wie seiner Erkenntnisse sich trübte, und nur durch successive Fortbildung die ursprüngliche Fülle der Wahrheit wieder gewinnen kann; wenn wir erwägen, daß der in die Natur gefallene Mensch nur durch Anregung von außen her die in ihm schlummernden Kräfte zu entfalten vermag, so wird man auch erkennen, daß der Mensch ohne historischen Glauben so wenig zur Entwicklung des innern Glaubens gelangen kann, als umgekehrt der historische ohne den innern im Menschen Wurzel zu fassen vermag. Gott offenbaret sich dem Menschen auf doppelte Weise: in seinem Innern und in der Geschichte (und Natur) von außen her.

Indem der Mensch beide Offenbarungsweisen Gottes vernimmt, dient ihm jede zur Bestätigung und Bekräftigung der andern. Daraus ersieht man zugleich, daß die Verpflichtung zum historischen Glauben nur dann Sinn hat, wenn der Inhalt desselben nicht menschlicher, sondern göttlicher Abkunft; die Kirche, die ihn besitzt und bewahrt, nicht menschliche, sondern göttliche Anstalt ist. In seiner Offenbarung an das

Menschengeschlecht hat Gott den reichen Inhalt der ewigen Wahrheit niedergelegt und die Menschheit angewiesen, durch Vertiefung in diesen Inhalt sich aus der Zerdüstrung und Trübung ihrer Erkenntniß zu erheben, und sich aus den drückenden Banden des Irrthums und der Unwissenheit zu befreien. Wir sollen uns also die in der göttlichen Offenbarung dargebotene Speise assimiliren, um zu kräftigem Geistesleben zu erstarken. Gott will, daß uns die Wahrheit offenbar werde. Er will also, daß wir sie nicht außer uns stehen lassen, und ihr höchstens eine äußere Anerkennung gestatten, welche doch nur unfruchtbar für Geist und Gemüth sich erweisen kann, weil alles, zu dem sich der Mensch bloß äußerlich verhält, sich auch zu ihm bloß äußerlich verhält. Es wird ein wesentliches Moment der göttlichen Erlösungsanstalt übersehen, wenn man das Erkenntnißvermögen davon ausschließt. Wenn die Erlösung von der Sünde in uns dadurch nur bewerkstelligt wird, daß wir kräftig mit der göttlichen Gnade mitwirken, im Willen; wenn der Mensch nichts Gutes wollen und thun kann, es sey denn, daß er es zuvor als solches erkannt hat, so ist doch wohl nichts faßlicher, als daß wir auch im Erkennen kräftig mit der Gnade Gottes mitwirken müssen, um von den Fesseln des Irrthums und der Unwissenheit erlöset zu werden.

Man wende doch ja dagegen nicht ein, daß das Streben nach wissenschaftlicher Erkenntniß der Religion nicht zur allgemeinen Pflicht gemacht werden dürfe, weil die Masse des Volks sich nie dazu erheben könne. Eben weil dieß nicht Sache des Volkes ist, sollen es sich diejenigen, die auf wissenschaftliche Bildung überhaupt Anspruch machen, zur doppelten Pflicht seyn lassen, indem von der Gediegenheit ihrer Belehrung nicht weniger als von der Untadelhaftigkeit ihres Charakters die höhere oder niedere Stufe von Einsicht bei dem Volke abhängig gemacht ist. Denn auch das Volk kann sich des Denkens in seiner Weise nicht erwehren. Es kann nicht umhin, weil dieß die Natnr des Menschen als erkennenden Wesens ist, seinen Glauben durch das Medium der Vorstellungen, Begriffe und Gedankenverknüpfungen aufzufassen, und wenn ihm daher die wahren Vorstellungen in der Lehre nicht gegeben werden, so verfällt es bald auf willkürliche und falsche, trübt sich nicht nur dadurch seinen Glauben, sondern kann ihn sogar bis zum Aberglauben entstellen. Aber wir brauchen gar nicht zum Volke hinabzusteigen, um die traurigen Folgen der Vernachlässigung der Einsicht kennen zu lernen. Es ist gar nichts Seltenes, heut zu Tage unter den gebildeten Ständen Männer anzutreffen, welche der christlichen Religion zugethan seyn wollen, und nichtsdestoweniger, so wie sie anfangen zu philosophiren, dem Christenthume schnurstracks entgegengesetzte Ansichten zeigen, ohne auch nur die Unverträglichkeit dieser mit jenen zu ahnen. So z. B., um nur Eines anzuführen, geht die Unwissenheit rück-

sichtlich der Tiefen der Religion in jetziger Zeit bis dahin, daß es auch nur sehr Wenigen einfällt, an der Ursprünglichkeit und Gesetzmäßigkeit der damaligen Materialisirung der Natur oder der zeitlich-räumlichen Beschränktheit des Menschen zu zweifeln. Und doch ist es gewiß, daß nur unter der Voraussetzung der Nichtnormität derselben von einer Erlösung des Menschen und der Natur die Rede seyn kann.

Bei dem bloßen Glauben kann und darf es also nicht bleiben, denn das Erkenntnißvermögen verlangt eben so gut erfüllt zu werden, als das Gefühl des Menschen. Schon der hl. Augustinus hat das Verhältniß des Glaubens zum Wissen richtig eingesehen, indem er sagt, daß Wissen ohne Glauben eitel sey; jenes Wissen aber, welches aus dem Glauben gewonnen werde, allerdings vortrefflicher als der Glaube selbst, indem derjenige, welcher bloß glaube, in seinem Glauben wankend gemacht werden könne; aber derjenige, welcher vom Glauben zum Wissen bereits fortgeschritten, seines Glaubens nun gewiß sey, und unwandelbar in demselben beharren werde. Demnach ist also der Glaube die Basis der wahren Wissenschaft, letztere aber die Verklärung und Vollendung des Glaubens. Denn dadurch, daß der Glaube zum Wissen fortschreitet, hört er nicht auf, Glaube zu seyn, sondern er wird nur durch das Wissen erhöht und befestiget. Glaube und Wissen widerstreiten sich daher keineswegs, sondern fordern einander, und man darf sicher seyn, daß überall, wo man einen Glauben antrifft, der sich vor dem Wissen scheut, der sich von der Erweisbarkeit seiner selbst vor dem Lichte der Erkenntniß überzeugt ist, sich noch ein Rest des Unglaubens birgt. Der Glaube, welcher die Erkennbarkeit des Geglaubten läugnet, ist eben so verwerflich, als das Erkenntnißbestreben, welches ohne den Glauben zum Ziele kommen zu können sich einbildet.

Der größte Theil unserer Theologen und Philosophen kommt in dem Grundirrthum überein, daß der Glaube mit dem Wissen unversöhnlich sey. Darin stehen die entgegengesetztesten Ansichten auf gleichem Grund und Boden. Nur darum streiten sie sich, was von beiden nun den Vorzug verdiene; ob das Glauben ohne Wissen, oder das Wissen ohne Glauben. Beklagenswerth ist es, daß so viele Theologen die Religion nur dadurch aufrecht halten zu können wähnen, daß sie dieselbe ganz dem Gebiete der Wissenschaftlichkeit zu entrücken suchen, und daß sie nicht einsehen, wie sie gerade dadurch ihren Gegnern gewonnen Spiel geben, wenn sie die Religion für unwissenschaftlich erklären, und somit die Wissenschaftlichkeit stillschweigend für mit Recht nicht religiös anerkennen. Denn leicht könnten sie übersehen, daß, so wie dem schlechten Glauben der wahre, so auch dem schlechten Wissen das wahre entgegensteht; daß der Mensch eben so wenig, als dem Glauben, sich dem Wissen zu entziehen vermag, und so

wie imGlauben, so auch im Wissen nur das gute gegen das schlechte vertauscht, sobald er sich dem ersteren zu entziehen versucht. Viele stehen in der Meinung, daß, wenn man den Glauben zum Wissen zu erheben suche, so verwandle man den Glauben in etwas anders, was er nicht mehr sey, und er verschwinde dem Denker unter der Hand.

Ferner hegt man gewöhnlich das Vorurtheil, das Wissen mache stolz und sey nicht recht mit der einfachen christlichen Demuth und Bescheidenheit vereinbar, zumal ja Christus selbst die Armuth im Geiste selig preise. Allein man vergißt dabei, daß hinter einer gewissen seyn sollenden Demuth gar oft ein derber Hoffartsteufel verborgen sitzt, und wenn man das Verzichtleisten auf Erkenntniß Demuth nennen will, so muß man die kritische Philosophie für die demüthigste anerkennen, die je existirt hat, denn sie trieb die Bescheidenheit so weit, daß sie sich nicht einmal zu behaupten getraute, daß Gott sey. Wirklich eine Bescheidenheit, die z. B. den hl. Paulus tief beschämt, der es nie so weit hat bringen können, das Daseyn Gottes und die Gottheit Christi dahingestellt seyn zu lassen. Uebrigens hat Christus keineswegs die Armuth des Geistes, sondern die Armuth im Geiste selig gepriesen, d. h. die Einfalt und Demuth des Geistes, welche nicht sich, sondern Gott die Ehre gibt, welche nicht die Wahrheit aus sich selbst schöpferisch produciren zu müssen oder zu können wähnt, sondern, der Gabe des Lichtes von und durch Gott eingeständig, von seinem Lichte sich erleuchten läßt.

Wenn sich nun erweisen läßt, daß Gott von keinem Geschöpfe erkannt werden kann, außer durch freie Gabe und Gnade Gottes, und daß Gott keinem sich zu erkennen gibt, als demjenigen, der mit Liebe sich ihm unterwirft, und in ihn eingeht, so muß doch wohl jeder Zweifel an der Verträglichkeit des Forschungsbestrebens mit der christlichen Demuth verschwinden. Es muß vielmehr auf das klarste hervortreten, daß jedes Erkenntnißbestreben eitel ist und leer ausgeht, welches nicht von der tiefsten Demuth und Selbstverläugnung vor Gott seinen Ausgangspunkt nimmt. Ein endlicher Geist vermag schon den andern nicht zu erkennen, wie wir gesehen haben, wenn der andere sich nicht frei ihm zu erkennen gibt, und keiner erschließt sein Herz dem andern, wenn er nicht zuvor durch Liebe sein Vertrauen gewonnen hat. Dasselbe findet in Gott, nur in ungleich höherer Weise statt. Nur wer seine Liebe gewinnt, empfängt auch die Wissenschaft. Hier sieht man zugleich den tiefen Zusammenhang des wahrhaften Wissens mit dem Thun (der Theorie mit der Praxis), indem das Wissen in dem Thun, und das Thun nur in und mit dem Wissen fortwächst, und die Versäumung in dem einen hemmend auf das andere zurückwirkt.

Wir haben nun noch eines der Hauptvorurtheile zu be-

richtigen, welches von der Unbegreiflichkeit der Mysterien der Religion hergenommen ist.

Weil nemlich Gott, so wie alles Göttliche, dem Menschen in letzter Instanz undurchschaubar, also relativ unbegreiflich ist, so erklärt man denn auch kurzweg alle Forschung über die Natur und Wesenheit Gottes, über die Mysterien der Religion und die Wunder wo nicht für verwegen und frevelhaft, so doch für gänzlich nichtig und alles erklecklichen Erfolges entbehrend. Allein es beruht diese Betrachtungsweise auf einer totalen Verkennung der Natur des menschlichen Geistes, so wie der wahrhaften Natur Gottes und alles Göttlichen. Was nun Gott betrifft, so ist es unzweifelhaft, daß er allen geschaffenen Geistern undurchschaubar und unbegreiflich ist, weil er nicht der Alles durchschauende und begreifende Absolute seyn könnte, wenn er nicht eine relative Unbegreiflichkeit gegen die Geschöpfe sich bewahrte. Denn Wissen und Können coincidiren in letzter Instanz, und wer Gott absolut durchschauen könnte, würde nicht bloß von ihm sich losmachen, sondern ihn sogar bewältigen können. Gott als der absolute alleinige Grund aller Geschöpfe kann von letzteren nicht wieder ergründet werden. Wenn indeß dieß Nicht-ergründen-können so zu verstehen wäre, daß der Mensch von Gott schlechterdings nichts zu erkennen im Stande wäre, so würde er in der That blind an Gott und an allem Göttlichen seyn und bleiben, und es würde sodann von Anbetung, Bewunderung, Verehrung und Liebe gegen Gott gar nicht die Rede seyn können, weil dieß lauter Akte sind, welche die Erkenntniß von der Anbetungswürdigkeit, Bewunderungswürdigkeit und Liebenswürdigkeit Gottes voraussetzen. Hier ist nun der Ort, die tiefste und letzte Bedeutung aller Erkenntniß und Wissenschaft aufs klarste einsehen zu lernen. Der menschliche Geist ruht nemlich nur im Wunder. Der höchste Affekt der Intelligenz ist die Bewunderung. Der Sinn und das Ziel aller Erkenntniß geht nur dahin, dem Menschen das geistige Auge für die unergründlichen Tiefen Gottes aufzuschließen. Es ist dafür gesorgt, daß der Mensch Gott nicht durchschaue. Je tiefer er in die Mysterien des göttlichen Wesens eindringt, um so höher wird er allerdings erhoben; aber um so unerforschlicher zeigt sich ihm zugleich die Ueberschwenglichkeit Gottes. Ohne Eröffnung des geistigen Auges durch das Licht der Erkenntniß vermöchte der Mensch Gott nur blind anzustaunen, statt ihn zu bewundern. Gott ist nicht unerforschlich, aber unausforschlich.

Gilt dieses für Gott, so gilt es wohl auch für alle göttliche Wirksamkeit in den Mysterien und den Wundern der Religion. Auch diese sind von der Art, daß wir um so höher von ihnen erhoben, gekräftigt und erleuchtet werden, je mehr wir uns das Verständniß um ihre Tiefen zu eröffnen wissen; während derjenige, welcher gedankenlos sie anstaunt, sich die

Möglichkeit raubt, wahrhaft von ihnen erhoben und erleuchtet zu werden. In ihm wird die Erfüllung des Zweckes der Religion gehemmt seyn. Statt auf das Innere zu sehen und das Aeußere bloß als Mittel zum Zweck zu gebrauchen, kann es ihm leicht begegnen, daß er bloß am Aeußern haften bleibt, und in unseliger Selbstverblendung sich anlügt, daß er allen Pflichten der Religion Genüge leiste.

§. 5.

Ueber das Verhältniß der Autorität zur Spekulationsfreiheit.

Freiheit ist das Element, in welchem alle Menschen zu leben und zu athmen streben. Das Streben, frei zu seyn, ist unsterblich im Menschen. Ob er das Gute oder das Böse thut; ob er Gott oder dem Ungöttlichen glaubt; ob er das Wahre erkennt, oder die Lüge an die Stelle der Wahrheit zu setzen vergeblich sich abmüht; mit andern Worten: ob er durch guten Gebrauch seines Erkenntnißvermögens, seines Willensvermögens und seines Wirkensvermögens sich in der That die Freiheit einerzeugt hat; oder ob er durch Mißbrauch dieser Vermögen sich in die äußerste Unfreiheit gestürzt hat, immer und überall strebt der Mensch nach Freiheit.

Dieser Trieb und dies Bestreben zur Freiheit ist der Willkühr des Menschen gänzlich entrückt, so daß er sich selbst müßte vernichten können, wenn er sich ihm entziehen wollte. Aber eben darin, daß dieser untilgbare Trieb zur Freiheit der Willkühr des Menschen gänzlich entrückt sich zeigt, liegt der Beweis, daß er kein Thun des Menschen selbst ist, sondern ein Wirken Gottes in ihm, ein Wirken des immersprechenden göttlichen Wortes, wodurch Gott beim Schöpfungsakte, indem er jedem Geschöpfe seine Stellung und Gestaltung ertheilte, dem Menschen die Bestimmung zur Freiheit einsprach. Jener Trieb zur Freiheit ist daher der untilgbare Imperativ des göttlichen Willens, der vom Menschen verlangt, das zu seyn, was er der göttlichen Bestimmung gemäß seyn soll, nemlich frei.

Demnach gibt es nichts Gewisseres, als daß der Mensch zur Freiheit berufen ist; woraus folgt, daß all sein Wirken in jeder Sphäre der Lebensthätigkeit kein anderes Ziel als die vollendete Freiheit des Menschen haben kann. So wie die Erkenntnißlehre die Befreiung des Erkenntnißvermögens, die Moral die des Willensvermögens, so bezweckt die Rechtslehre unmittelbar die Befreiung des Wirkensvermögens.

Die Religion umfaßt alle und wohnt allen als begeistende Seele inne, wie sie alle Vermögen des Menschen in die lebendigste Harmonie zu setzen und in der wechselseitigen Integrirung aller Vermögen und Elemente des Menschen seine völlige Freiheit zu erwirken strebt.

Freiheit ist aber offenbar nicht bloß ein positiver, sondern

zugleich auch ein negativer Begriff. Denn er setzt nothwendig etwas voraus, wovon das Wesen, von welchem die Freiheit ausgesagt wird, frei ist, und gegen welches sonach das freie Wesen sich als aufhebend negativ verhält, obwohl diese Aufhebung in so fern wieder positiv ist, als das freie Wesen durch sie das Werkzeug seiner Befreiung erhebt, verklärt, integrirt, und somit in seiner Weise befreit.

Frei kann also ein Wesen nur dadurch seyn, daß es das, gegen welches oder von welchem es frei ist, aufgehoben hat, und die Freiheit zeigt sich demnach als ein Aktus, als ein Prozeß, als ein Offenbarungsakt, der nach der andern Seite hin zugleich ein Occultationsakt ist, so daß auf der Occultation des einen Elements des zur Freiheit geschaffenen Wesens die Manifestation des andern beruht, und umgekehrt. Vor dem Aktus kann daher das zur Freiheit bestimmte Wesen nur gedacht werden als in der Schwebe seyend zwischen beiden entgegengesetzten Vermittlungsweisen der Elemente seines Seyns; mit der Möglichkeit oder Macht ausgerüstet, das erste Element über das zweite oder das zweite über das erste zu erheben, und dadurch bindend zu befreien und befreiend zu binden. Die Freiheit kann daher nicht ohne eine Bindung gedacht werden. Weßhalb es nicht die Frage seyn kann, ob etwas gebunden, sondern nur was gebunden und was freigelassen werden soll und muß im Menschen; ob das himmlische Liebeprinzip (als das die beiden Momente des Gegensatzes, nemlich das seelische Feuerprinzip und das sinnliche Naturprinzip, vereinende und vermittelnde) oder eines der beiden aus der Vermittlung herausgehaltenen Prinzipe? Worauf sich indeß die Antwort von selbst ergibt, da es klar ist, daß nur die himmlische Liebe befreit und nur ein Leben in der Liebe ein wahrhaft freies genannt werden kann. Das Leben der Liebe, d. i. der Einheit von Erhabenheit und Demuth, ist als aktuoses überall die Verneinung der Sollicitation oder Versuchung zur Hoffart und zur Niedertracht oder der Sollicitation zur selbstischen (überfliegenden und somit hoffärtigen) Erhebung des seelischen Feuerprinzipes und zur selbstigen (entsinkenden und somit niederträchtigen) Erhebung des sinnlichen Naturprinzips, wodurch eben das himmlische Liebeprinzip als die Befreiung aus der Enge der Eigenheit im Menschen in voller Kraft und lichtem Glanze aufgeht. Die wahre Freiheit ist (immer und überall) die Identität des Bestimmenden und des Bestimmten, der Wahlfreiheit und der Nothwendigkeit, der Seele und der Natur, des Willens und des Triebs, und sie fällt daher nicht in den einen Pol des Gegensatzes, sondern sie steht über beiden Momenten des Gegensatzes als beide in sich befassende und zur Identität im beständigen Uebergang in einander vereinende Mitte.

In jeder Liebe endlicher Wesen reflektirt sich auf ihre

Weise diese Identität der Freiheit und der Nothwendigkeit, welche in der absoluten göttlichen Liebe auf absolute Weise gesetzt ist. Je intensiver die Liebe ist, um so inniger und lebendiger zeigt sich dieses Zusammengewachsenseyn, diese untrennbare Einheit und Identität der Freiheit und der Nothwendigkeit, des Willens und des Triebes, wodurch der Liebende gegen den Geliebten nicht anders handeln kann, als wie es ihm seine Liebe eingibt, und wodurch er mit völliger Freiheit, und ohne irgend eine Spur von Genöthigtseyn oder Zwang, gerade so zu handeln, doch so handelt. Diese im Zeitleben allerdings noch nicht völlig verwirklichte, sondern in wachsthümlicher Entfaltung bis zur völligen Integrität begriffene Identität ist auch der Maasstab der Festigkeit und Stärke dessen, was man Charakter nennt. Ein völlig fixirter Charakter, eine vollendete Liebe sind im Zeitleben nicht anzutreffen, weil das Zeitleben selbst eben durch nichts anders entstanden ist, als durch die Abstraktion und Trennung der Freiheit und Nothwendigkeit, wodurch jene als Gewissenszwang im Gesetz des Innern, diese als Naturzwang im Gesetz des materialisirten Leibes in Spannung hervorgetreten ist; jedoch dergestalt, daß diese Trennung durch die göttliche Gnade wieder so gestellt ist, daß sie die Möglichkeit der Wiedervereinigung der Freiheit und Nothwendigkeit enthält. Daher in der Zeit alles noch flüssig ist, oder wenigstens die Möglichkeit in sich trägt, aus seiner falschen Gestaltung vermittelst der Lösung in den flüssigen Zustand, d. i. in die unbestimmte, der ursprünglichen Unschuld entsprechende Wahlfreiheit die wahre Gestaltung gewinnen zu können.

Die Identität der Freiheit und Nothwendigkeit ist der Charakter jeder vollendeten Freiheit, der des endlichen Geistes nicht weniger, als des unendlichen, oder Gottes selbst. Der Unterschied der Freiheit Gottes und der vollendeten der endlichen Geister besteht vielmehr darin, daß Gott als absolute Ursache seiner selbst seine Freiheit aus und durch sich selbst hat, während die endlichen Geister sie nicht aus sich selbst, sondern aus Gott durch Theilhaftwerdung der göttlichen Freiheit erlangen.

Der unendliche Geist ist frei, indem er kein Gesetz über sich hat, sondern der absolut Sichselbstbestimmende ist; der endliche Geist ist frei, indem er das nicht sich selbst gegebene, sondern ihm von Gott diktirte Gesetz erfüllt. Die Freiheit des endlichen Geistes ist daher eine von Gott verliehene, nicht nur in ihrem ersten Moment als Wahlfreiheit, wo sie als nicht verdiente, ohne Wissen und Willen des Menschen ertheilte erscheint, sondern auch als vermittelte und vollendete Freiheit, wo sie als durch Mitwirkung des Menschen verdiente Gegengabe Gottes für die Aufgabe und Opferung des eignen Willens an den göttlichen erscheint. Die göttliche Freiheit ist die

mit und durch das göttliche Seyn als die immanente Selbstgeburt, Selbstbestimmung und Selbstgestaltung Gottes, auf ewige Weise zugleich gesetzte; die Freiheit des endlichen Geistes dagegen ist nicht eine mit dem Seyn desselben zugleich gesetzte, sondern eine erst durch Wiedergeburt aus dem ersten unmittelbaren Seyn und Gesetztseyn, d. h. durch eine mit der göttlichen Gnade mitwirkende Einerzeugung des göttlichen Willens zu erwirkende.

Wäre in Gott bloßes Bestimmtseyn, bloße Nothwendigkeit, so gäbe es in ihm weder Selbstbewußtseyn, noch Fürsicht, und es bliebe nichts übrig, als das blinde Fatum, d. h. die Unvernunft für den Unverstand.

Wäre in Gott bloß das Bestimmende, bloße Freiheit, so gäb' es nur Willkühr und Zufall, und in so ferne kein Unterschied zwischen Zufall und Fatum angegeben werden kann, so würde auch in diesem Falle nur das blinde Fatum resultiren; es würde also in beiden Fällen nicht von Vernünftigkeit und Gesetzlichkeit geredet werden können. Die wahre Freiheit liegt also, wie schon gezeigt, nicht in dem einen Pol des Gegensatzes, sondern über beiden Momenten als die aktuose Aufhebung beider aus ihrer abstrakten Entgegensetzung und das lebendige Ineinandergeführtseyn und Werden beider als die Identität von Freiheit und Nothwendigkeit, von Bestimmendem und Bestimmtem, von Unbeschränktem, eben daraus aber Beschränkendem und Beschränktem. Die Freiheit Gottes ist daher nicht als reine Schrankenlosigkeit aufzufassen, weil sie sich immer aus dieser ihrer Schrankenlosigkeit in ihre Selbstbeschränkung aufhebt; jedoch nicht, um darin sich zu verlieren. Denn sie empfängt sich aus derselben immer wieder zurück, indem sich die Selbstbeschränkung gleichfalls wieder in die Schrankenlosigkeit aufhebt und nur in diesem ungehemmten wechselseitigen Ineinanderübergehen ist das Leben der Freiheit zu fassen. Die göttliche Freiheit hat daher keine Schranke außer sich, sondern nur in und unter sich selbst. Die Freiheit des endlichen Geistes dagegen hat ihre Schranke nicht in sich selbst, sondern außer sich, d. i. hier über sich, in dem göttlichen Willen. Ohne Schranken keine Freiheit, und das Gesetz nur, in so fern es erfüllt wird, vermag die Freiheit zu geben.

Die Freiheit des endlichen Geistes wird daher ganz verkehrt aufgefaßt, wenn man sie als Selbstgesetzgebung desselben begreifen zu können meint. Eine Auffassung, die atheistisch genannt werden muß, weil sie die Gegenwart und Wirksamkeit Gottes in der Stimme des Gewissens läugnet und das darin sich aussprechende Gesetz für das Erzeugniß eigner Spontaneität ausgibt, obwohl sie selbst, wie z. B. Bouterweck, der dieser Richtung angehört, gesteht, daß man schlechterdings unfähig ist, unter dieser Voraussetzung das Nöthigende in dem kategorischen Imperativ des Gewissens genügend abzuleiten, wel-

ches sich nur, und zwar so auf die einfachste Art erklären läßt, wenn man die Stimme des Gewissens, in so fern sie vom Menschen vernommen wird, als Wissen des Gewußtseyns von Gott, und, in so fern sie gesprochen wird, als den sprechenden Willen Gottes selbst begreift. Und gegen diese Auffassung sträubt sich der Deist nur darum so sehr, weil es ihm unheimlich zu Muthe würde, und es ihm ungemein lästig wäre, wenn er glauben müßte, in seiner innersten Lebensthätigkeit Gott gegenwärtig zu haben, und unmittelbar von ihm in seinem Denken, Wollen und Thun stets berührt zu werden. Wie doch die hl. Schrift sagt, daß dasselbe Wort, welches die Welt geschaffen hat, und welches sie trägt, in unserm Herzen und in unserm Munde schwebt.

Also nicht in den Menschen fällt die Selbstgesetzgebung, sondern nur Gott ist Selbstgesetzgeber, und indem er dieses ist, auch zugleich Gesetzgeber der Welt. Indem der Mensch sich ins Daseyn gerufen findet, hat er sein Gesetz aus Gott, und weiß dasselbe. Hieran hat er seine Schranke, die aber als solche nicht hervortritt, wenn er das Gesetz erfüllt, sondern vielmehr als begründend und tragend ihm dient. So wie er sie aber überschreitet, tritt sie als Zwang und Nöthigung ins Bewußtseyn, was um so peinlicher und qualvoller ist, je weniger der aus dem Gesetze herausgetretene nun noch aus sich die Macht besitzt, das Gesetz zu erfüllen, was doch der Imperativ des Gewissens unerbittlich verlangt. Und eben in diesem Widerspruch des unerläßlichen Sollens und des Nichtkönnens besteht die Qual des verblendeten Sünders, und dieser Widerspruch in seiner höchsten Schärfe ist eben die Verdammniß der Hölle. So wie der endliche Geist durch seine freie Gesetzerfüllung vollendet frei wird, indem nur Freiheit und Nothwendigkeit, Seele und Leib im Geiste, Wille und Trieb in der vollendeten Erkenntniß als Schauen in Identität sich zusammenschließen; eine Identität, die nur in der Ewigkeit, nie in der Zeit vollendet stattfinden kann: so macht sich der endliche Geist durch seine Gesetzübertretung unfrei, fällt dem Widerspruch von Freiheit und Nothwendigkeit, von Seele und Leib, von Willen und Trieb anheim, und vermag sich aus dieser seiner falschen und abnormen Willensgeburt, aus diesem Widerspruch seiner Elemente nicht in eigner Kraft und Macht zu befreien.

Hier kommt es nun darauf an, einzusehen, daß der endliche Geist zwar nur auf Eine Weise gut, aber auf zweifache Weise böse zu werden vermag, und daß er also in seinem ursprünglichen Unschuldszustand nicht, wie man sich gewöhnlich vorstellt, zwischen zweien, sondern zwischen dreien zu wählen hat. Die Liebe als die vollendete Freiheit ist androgyn oder einende Vermittlung und Mitte von Erhabenheit und Demuth. Der endliche Geist vermag diese Liebe und Androgyneität nur

dadurch in sich zu verwirklichen, daß er die sich ihm darbietende zweifache Möglichkeit, von der Mitte abzuweichen, entweder sie hoffärtig zu überfliegen oder ihr niederträchtig zu entsinken, gründlich tilgt oder aufhebt, und die durch diese Aufhebung gewonnenen doppelten Kräfte der Mitte als der Einheit der Erhabenheit und Demuth dienend macht. Weicht der Geist nach der Seite der überfliegenden Hoffart von der Mitte ab, indem er das seelische Feuerprinzip in sich zur Selbstheit erhebt; mit andern Worten: will der endliche Geist nicht Gott als seinen Herrn über sich anerkennen, und sich selbst vielmehr an die Stelle Gottes setzen, so wird er von der unbeweglichen und eben darum alles bewegenden Macht Gottes, so wie sein Angriff gegen diesen central gerichtet war, auch central zurückgestoßen, das göttliche Liebefeuer verwandelt sich für ihn in verzehrendes Zornfeuer, und je heftiger durch die von Gottes Allmacht bewirkte Hemmung seines tantalischen Produktionsstrebens der Gotteshaß in ihm erglüht (denn das Böse entsteht nicht aus Haß, sondern im Bösen erwacht erst der Haß, da er sich in seinem Willen gehemmt und stets auf's neue vernichtet fühlt, und das also wahrhaft nie thun kann, was er zu wollen tantalisch anstrebt), um so verbrennender wüthet die verzehrende Flamme in seinem Innersten, in das er die Glut seines Hasses immer wieder hinabzuwürgen genöthiget wird.

Indem der Haß sein ganzes Herz erfüllt, hat er nicht einmal einen latenten Keim des Guten in sich, und also auch keine Möglichkeit mehr, durch die göttliche Gnade berührt zu werden und in ihrer Kraft den einerzeugten abnormen Willen zu tödten und den guten sich einzuerzeugen. Die wahre Gegenwart hat er durch Heraustritt aus der Allgegenwart, als der Mitte und Vermittlung zwischen Vergangenheit und Zukunft verloren; aber er hat auch nicht einmal mehr eine Zukunft, weil keine Hoffnung, somit nichts als Vergangenheit, und nichts als Verzweiflung, und er befindet sich daher nicht in der Zeit, welche je noch Reue und Hoffnung hat, sondern unter der Zeit.

Weicht dagegen der endliche Geist nach der Seite der entsinkenden Niedertracht von der Mitte ab, indem er das sinnliche Naturprinzip in sich zur Selbstheit erhebt; mit andern Worten: will der endliche Geist die himmlische Natur für sich an die Stelle Gottes setzen, und Gott ignorirend sich ihr ergeben, so erfährt er von Gott, sowie sein Angriff gegen Gott nicht direkt und central, sondern indirekt und gewissermaßen peripherisch und in schiefer Richtung geschah, auch nicht eine direkte und centrale, sondern nur eine indirekte und gleichfalls peripherische oder in schiefer Richtung treffende Zurückstoßung von Gott, welche sofort denselben in die Spiralbewegung der Zeit einführt, deren Charakter es ist, so wie sie beginnt, dahin wieder zurück ab-

zulaufen, woraus sie durch Abstraktion hervorgegangen ist, nemlich in die Ewigkeit. Doch ist es von Wichtigkeit, hiebei zu begreifen, daß jene indirekte und in schiefer Richtung treffende Zurückstoßung von Seiten Gottes und die daraus hervorgehende Einführung in die Zeit doch nur eine durch Gottes Barmherzigkeit bewirkte Suspension der direkten und centralen Zurückstoßung war, in so fern der durch Trachten nach dem Niedrigen, d. i. nach der ihm niedrigern Natur gefallene endliche Geist, sich selbst überlassen, unvermeidlich auch das seelische Feuerprinzip in sich entzündet haben, und in die Hoffart und somit in die unerlösbare Finsterniß gestürzt seyn würde. Jene Suspension der centralen Zurückstoßung als des Aufganges des verzehrenden Zorn- und Gerichtsfeuers konnte aber Gott selbst nur durch Suspension, also nur durch das Opfer der Integrität seines eigenen Seyns zu Stande bringen, so zwar, daß der Sohn als die Liebe es war, der den Zorn des Vaters auf sich nahm. Denn seine Gerechtigkeit kann Gott nicht aufgeben, ohne sich selbst aufzugeben, und es ist nur die Erfindung der göttlichen Liebe, daß sie sich selbst zur Versöhnung der Gerechtigkeit opfernd hingibt zu Gunsten der Sünder, von welchen sie nicht will, daß sie zu Grunde gehen, sondern daß sie sich bekehren und leben.

Und so ist der Sohn Gottes von Anbeginn der Zeit das Opferlamm, welches die Sünden der Welt trägt, und die Existenz der Zeit als der Suspension des Gerichtsfeuers und der Gnadenanstalt der Reintegration der gefallenen Geister ist der Beweis für die Existenz des Erlösers. Das Christenthum ist so alt als die Welt, und die Geschichte ist nichts anders, als die zu ihrem Ziele fortschreitende Reintegration des Menschengeschlechtes, in deren Mitte der Integrator selbst als Mensch gewordener Gott in die Erscheinung tritt und das Erlösungswerk im Centrum vollbringt, welches nun auch an den einzelnen Gliedern der Menschheit vollbracht werden soll.

Nach dem Falle des Urmenschen, der darin bestand, daß Adam das sinnliche Naturprinzip in sich zur Selbstheit erhob, welches Erhobenseyn als Erbsünde sich auf alle Abkömmlinge Adams fortpflanzte, war doch noch der Keim des Guten, wenn gleich gebunden und latent in ihm zurückgeblieben.

Aus eigner Macht hätte der Mensch sich nicht mehr von seinem bösen Willensgrund befreien und den guten gewinnen können, denn er hatte die Wahlfreiheit in der Erzeugung seines abnormen Willens aufgehoben zu eben diesem bestimmten Willen, der, sich selbst überlassen, nichts anders vermochte, als sich immer wieder selbst zu erzeugen. Allein die göttliche Gnade hatte doch noch eine Basis ihrer Wirksamkeit in dem in ihm zurückgebliebenen und durch sie aus seiner Gebundenheit erweckbaren Keime des Guten.

Durch Conjunktion mit diesem Keime des Guten konnte

die göttliche Gnade die Wirksamkeit des bösen Willensgrundes suspendiren und die Wahlfreiheit herstellend dem Menschen die Möglichkeit der Einerzeugung des guten Willensgrundes zurückgeben.

Durch den Fall aus der göttlichen Region verlor der Mensch nicht nur die Reinheit und Einheit seines Willens, sondern auch die Klarheit seines Erkennens und die Kräftigkeit und Sicherheit seines Wirkens. In Bezug auf sein Erkennen ward er der göttlichen Anschauung verlustig, und sie blieb bloß als Zug zu der verlornen höhern Region in dem Glauben an den unsichtbaren Gott zurück. Sein Erkenntnißvermögen, in seiner Aktion nunmehr der Abstraktion und dem Gesetze der Vermittlung unterworfen, war dem Irrthum preisgegeben und konnte selbst den Glauben als Rest der verlornen göttlichen Anschauung irre machen und zum Aberglauben entstellen. Sollte daher die Menschheit wirklich reintegrirt werden, sollte ihre zum Ziele fortschreitende Entfaltung möglich seyn, so mußte sich Gott der Menschheit offenbaren. Nachdem der Mensch durch seinen Fall sich sein Verhältniß zu Gott und zur Natur und somit die Gewißheit seiner Bestimmung getrübt hatte, konnte nur eine göttliche Offenbarung den Menschen wieder über Gott und die Welt belehren. So wie aber die Reintegration des Menschengeschlechtes nur eine in fortschreitender Entfaltung sich ausführende seyn kann, und also das gute Prinzip durch die ganze Weltgeschichte in fortschreitender Entwicklung bis zum Einen letzten großen Ziele, wo Gott Alles in Allem seyn wird, begriffen ist, so kann auch die göttliche Offenbarung an das Menschengeschlecht nicht eine auf einmal in ihrer ganzen Totalität geschehende seyn, denn eine solche hätte das Menschengeschlecht so wenig zu ertragen vermocht, als nach der Mythe Semele das Erscheinen Jupiters zu ertragen vermochte; sondern sie kann nur und mußte eine gleichfalls in fortschreitender Entfaltung sich ausführende seyn.

Es ist das Grundgesetz aller durch die göttliche innere wie äußere Offenbarung Gottes bedungenen Evolution, daß die Menschheit im Ganzen, wie jeder einzelne Mensch, im Fortschritte seiner besondern Entwicklungsgeschichte durch die aufsteigenden Stufen seiner Lebensalter hindurch fortwachsen soll in der Erkenntniß. In jedem Lebensalter wird der Menschheit im Ganzen, wie jedem einzelnen Menschen im Besonderen, ein entsprechender Grad der göttlichen Offenbarung enthüllt und gegeben; zugleich aber auch ein angemessener Grad des Fortschrittes in der Erkenntniß, d. h. der lebendigen Assimilation der gegebenen Offenbarungsspeise von Gott aufgegeben. Erfüllt die Menschheit im Ganzen und jeder einzelne Mensch die jedesmalige Aufgabe, so steigen sie mit Leichtigkeit, d. i. mit Kräftigkeit zur folgenden Stufe der Erkenntniß empor. Wird

aber die Aufgabe nicht erfüllt, dann schreitet zwar nichts desto weniger der göttliche Imperativ zur nächstfolgenden Stufe fort; aber jene, indem sie die nächst vorhergehende Stufe noch nicht erfüllt haben, sind unvermögend, gleichen Schritt zu halten. Von der doppelten Last der nicht erlassenen Forderung der Erfüllung der frühern und der gegenwärtigen Stufe niedergedrückt, fällt es dem Menschen schwerer und schwerer, in der Erkenntniß fortzuschreiten, und er sinkt schon dadurch zurück, da jedes Nichtfortschreiten schon Zurücksinken ist. Doch bleibt ihm immer noch die Möglichkeit der Wiedererhebung, nur daß sie, wie gesagt, viel größere Anstrengung erfordert.

In der Kirche, als der Trägerin, Bewahrerin und Entfalterin der göttlichen Offenbarung, muß nun eine in fortschreitender Entwicklung begriffene, organische Entfaltung der Erkenntniß nachweisbar seyn, und es muß sich zeigen lassen, wie alle entstandenen Irrthümer und selbst die momentanen oder zeitweisen Stillstände oder Hemmungen der Entwicklung nur dazu haben dienen müssen, der Wahrheit eine kräftigere Erhebung und siegreichere Begründung zu verschaffen. Wer einmal sich zu dieser Betrachtungsweise erhoben hat, wer einmal so tief im Glauben wurzelt, der fühlt sich frei und leicht in dem Elemente der Kirche, und er weiß nichts von jener Last und Schwere der Autorität, die Viele bloß deßhalb als Druck und Bindung des Erkenntnißvermögens empfinden, weil sie entweder den Glauben im Herzen getilgt und ihren eignen Unverstand sich zur Autorität gesetzt haben, oder weil sie thöricht genug meinen, wenn man die Autorität einmal anerkenne, so binde man nothwendig seine Erkenntnißkraft. Man sieht demnach, wie diese Offenbarungsgläubigen mit ihren Gegnern, den Ungläubigen, ganz auf gleicher Basis stehen, indem beide unter Freiheit sich nichts als die leidige Willkühr denken können, da doch die wahre Freiheit nur im Begründetseyn von Gott, gleichviel hier, ob unmittelbar oder mittelbar durch die von ihm eingesetzte Kirche, besteht. Wenn demnach die Kirche durch alle Jahrhunderte ihre fortschreitende Entwicklung gehabt, und die kurzen Zwischenepochen eines Stillstandes oder selbst einer Hemmung doch zugleich als neue Kraftsammlung dürfen betrachtet werden, so ist es eine unsrer ersten Pflichten, uns in den Geist aller Jahrhunderte hineinzuleben, um befruchtet von der Fülle des in der ganzen Vergangenheit ausgestreuten Samens der Erkenntniß zur wachsthümlichen Fortbildung und Ausgestaltung der Religionswissenschaft das unsere beizutragen. Haben wir aber die Pflicht, nichts von dem, was die Vergangenheit Großes geleistet, zu ignoriren, so sind wir doppelt verpflichtet, Alles von dieser Vergangenheit Empfangene der Zukunft nicht bloß zu bewahren, sondern auch bereichert zu überliefern.

Auch durfte sie nicht eine blos innere und heimliche, son-

dern sie mußte zugleich auch eine äußere und offenbare seyn. Denn nur in dem Zusammentreffen und in der Uebereinstimmung der innern und der äußern Offenbarung desselben Gottes ist die rechte Gewißheit und Zuverlässigkeit der Wahrheit zu suchen und zu finden. Die innere wahre Offenbarung kann nie der äußern, wahren, diese nie jener widersprechen. Wo daher eine angeblich innere einer angeblich äußern oder umgekehrt, widerspricht, da ist auf der einen oder auf der andern Seite oder auf beiden eine durch menschliche Irrthümlichkeit oder Lügenhaftigkeit eingetretene Entstellung zuverlässig im Hintergrunde, die durch sorgfältige Prüfung zu heben ist.

Das durch den Fall und dessen traurige Folgen für das Erkenntniß-, Willens- und Wirkensvermögen des Menschen veranlaßte Bedürfniß einer äußern geschichtlichen Offenbarung Gottes an das Menschengeschlecht gibt nun die Nothwendigkeit der Autorität zur Hand, ohne die dasselbe in der Entfaltung seines Erkenntnißvermögens, und folglich auch seines Willens ohne göttliche Begründung, Leitung und Sicherung, der Willkühr menschlicher Einbildung und der Verwirrung menschlicher Irrthümlichkeit dahingegeben wäre.

Weil indeß die neuere Philosophie bisher über den Begriff der Freiheit überhaupt, so wie über den der Freiheit der Erkenntniß insbesondere sehr im Dunkeln lag, so konnte es auch nicht fehlen, daß der Begriff der Autorität ganz falsch aufgefaßt wurde. Und so ist er denn auch bei einem großen Theile unserer Zeitgenossen einer doppelten Entstellung und einem doppelten Mißverstand unterworfen. Die Einen wähnen, schon Alles gethan zu haben, wenn sie das Wort Autorität nur aussprechen, und es fehlt nicht viel bei ihnen zu der Meinung, das Heil der Welt verwirklicht zu sehen, wenn nur alle Menschen geschwind ihr eignes Denken einstellten, und wie sie sagen, die Vernunft dem Dienste des Glaubens gefangen gäben; wobei sie denn nirgends etwas wissen wollen von einem Grunde des Glaubens, und jede Prüfung des dargebotenen Glaubens und der Göttlichkeit der Kirche und Autorität verwerfen als eine Anmaßung der individuellen Vernunft über die Autorität, als ein Erhebenwollen des Menschlichen über das Göttliche und ein Unterwerfen des von Gott Geoffenbarten der Entscheidung der dem Irrthume unterworfenen Vernunft des Einzelnen.

Die Andern halten die Autorität für unvereinbar mit der freien Entfaltung des Geistes und der Wissenschaft. Indem sie den Menschen als autonom auffassen, muß ihnen freilich jede gegebene Wahrheit, jede Gabe von Oben, als eine unnatürliche und sclavische Beschränkung, als eine Hemmung und Bindung des Geistes erscheinen. Es gibt daher kaum eine heiligere Pflicht für sie, als die katholische Kirche, der sie zuzugestehen sich genöthigt finden, daß, wenn überhaupt von Auto-

rität in religiösen Dingen die Rede seyn könnte, allerdings nur sie als göttliche Autorität sich ausweisen könne, die Geistesknechtschaft zu bezüchtigen und alle Kräfte aufzuwenden, um die Idee und Anerkennung der Autorität mit Stumpf und Stiel auszurotten, und so der Freiheit des Geistes und der Wissenschaft, wie sie wähnen, siegreich die Bahn zu brechen.

Indessen ist es nicht so schwer, als sie sich's einbilden, beide Ultra's zu widerlegen und sie zur Anerkennung der rechten Mitte, als der Wahrheit, wenigstens vor ihrem eigenen Gewissen zu nöthigen.

Der Irrthum der Ersteren, der allerdings Schonung verdient, weil er doch großentheils durch die Scheu vor dem Mißbrauche des Forschungsbestrebens entstanden ist, besteht darin, daß sie eine wahrhaft spekulative Einsicht in den Inhalt und den Zusammenhang des von Gott Geoffenbarten für unmöglich halten, und daher der Meinung sind, es reiche nicht blos hin, sondern es sey damit alles Mögliche erfüllt, wenn man nur den Inhalt der Offenbarung, so wie er in den Aussprüchen der Kirche gegeben ist, empirisch und in seiner reinen Unmittelbarkeit in sich aufnehmen und in dieser Aeußerlichkeit, Unbegriffenheit und Begrifflosigkeit belasse. Es fällt ihnen nicht schwer, eine nicht offenbar gewordene Offenbarung ganz vernünftig zu finden. Daher betrachten sie auch den Inhalt der göttlichen Offenbarung als einen absolut fertigen, der eines Fortwuchses weder fähig, noch bedürftig sey. Während sie dieses organische Fortwachsen und Sich-immer-reicher-ausgestalten des Inhaltes der göttlichen Offenbarung in der ganzen geschichtlichen Vergangenheit nicht zu läugnen vermögen, wollen sie doch für die Gegenwart und Zukunft nichts von einem solchen lebendigen Fortwuchse wissen, oder betrachten denselben wenigstens mit ängstlicher Scheu und kleinmüthiger Furcht, durch das Neue das Alte zu verlieren und umzustürzen.

Sie müssen sich also wohl einbilden, die Gegenwart und die ganze Zukunft sey für nichts und wieder nichts vorhanden, und es gibt bei ihnen am Ende auch eine Geschichte, ohne daß darin etwas geschieht. Ihre engherzige Zaghaftigkeit beweiset indeß, daß der Inhalt der Offenbarung wenigstens nicht in ihrem Geiste, und dann gewiß auch nur unvollkommen in ihrem Herzen, lebendig geworden ist, weil sie sonst auch den Trieb jedes wachsenden Lebendigen zur völligen Ausbildung in sich empfinden und freudig in sich gewähren lassen müßten; wie jedes Glied eines noch in der Entfaltung begriffenen Organismus den jugendlich freudigen Trieb in sich empfindet, zu seiner völligen Ausbildung und vollen Kräftigung fortzuwachsen. Da der Geist der Offenbarung nicht in ihnen lebt, begeben sie sich auch der Waffen, mit denen allein die Gegner der Offenbarung besiegt werden können, der Waffen der Wissenschaft, deren sich nun jene gegen sie bemächtigen, und so den Schein

hervorbringen, als wäre nur bei ihnen Vernunft und Wissenschaft zu Hause. Es ist nicht zu läugnen, daß viele Vertheidiger der Autorität das Wesen derselben so sehr verkennen, daß sie eine blinde Unterwerfung verlangen, als wenn mit einer solchen der Kirche, die doch Geist und Leben der Religion, also Freiheit will, gedient seyn könnte. Hat doch selbst Gott eine so hohe Achtung vor der menschlichen Freiheit, daß er keine blinde Unterwerfung will unter seinen Willen, sondern eine wissende und freie. Welche andere Unterwerfung sollte nun denn die Kirche, die doch die Repräsentantin Gottes ist, vom Menschen verlangen, als eine gleichfalls wissende und freie? Die Nothwendigkeit der Anerkennung der kirchlichen Autorität muß daher eine wißbare und erweisliche seyn, denn außerdem kann keine Verpflichtung zu ihrer Anerkennung aufgezeigt werden; wie selbst die Pflicht des Glaubens an Gott, um als vernünftig erkannt zu werden, eine erweisliche seyn muß. Was freilich nicht so verstanden werden darf, als sollte damit dem Menschen ein Recht eingeräumt werden, über das Daseyn Gottes in letzter Instanz zu entscheiden, was allerdings ein Erheben des Menschlichen über das Göttliche seyn würde; sondern der Mensch ist freilich von vorn herein genöthigt, das Daseyn Gottes anzuerkennen, und er kann gar nicht anders, weil Gott sich ihm in seinem Innersten vernehmlich macht und zu wissen gibt, und also selbst diese der Willkühr des Menschen ganz entrückte und somit unfreiwillige Erkenntniß doch keine blinde genannt werden kann. So wie aber diese unfreiwillige Erkenntniß Gottes im Gewissen den Grund der Vernünftigkeit und der Verpflichtung des Menschen zum lebendigen Glauben als zum Eingange und zur Hingabe an Gott enthält, so muß auch der Erkenntniß der Verpflichtung zur Anerkennung der Autorität und dem lebendigen Eingehen in den Inhalt derselben der Erweis ihrer Nothwendigkeit zum Grunde liegen; ein Erweis, den der Mensch gleichfalls in seinem Gewissen findet, und der die freie Hingabe und Unterordnung der individuellen Vernunft unter die Autorität möglich macht.

So lange Ihr eine blinde Unterwerfung unter die Autorität den Gegnern ansinnt, werdet Ihr vergeblich auf ihre Rückkehr in den Schoos der Kirche harren. Wird es Euch aber gelungen seyn, aus dem Geiste der Kirche die Idee der Autorität in ihrer Wahrheit klar und gründlich den Gegnern darzulegen, dann könnt Ihr getrost die Rückkehr der unfreiwillig Irrenden erwarten, und in Bezug auf die Nichtzurückkehrenden Euch wenigstens mit dem Bewußtseyn beruhigen, das Eurige gethan zu haben, und nicht durch einseitige und halbe Auffassung des Wesens der Kirche oder durch Vernachlässigung der Pflege der Wissenschaft das Fortbestehen des Gegensatzes mit verschuldet zu haben. Nicht geringer als die Mißverständnisse von dieser

Seite sind diejenigen, welche dem Verständnisse der Idee der Autorität auf der andern Seite im Wege stehen. Während die Ersteren alle Bewegung, alles Wachsen und Werden des Inhaltes der Offenbarung für überflüssig, ja für gefährlich und verderblich halten, wollen umgekehrt die andern nichts Feststehendes, Unverrückbares und Bleibendes anerkennen, und suchen einzig das Heil in einem von seinem Grunde losgekommenen und darum sich stets verflüchtigenden tantalischen und proteusähnlichen Bewegen, Bilden und Gestalten; und obwohl sie es nie zu einer wahrhaften Bildung und Gestaltung zu bringen vermögen, so werden sie es doch nicht müde, das fruchtlose Spiel immer wieder auf's Neue zu beginnen. Die Ersteren müssen einsehen lernen, daß die Offenbarung Gottes an das Menschengeschlecht nicht eine fertige und abgeschlossene ist, sondern eine bis zum Ziele der Weltgeschichte fortschreitende, und daß alle Offenbarung von Gott vorerst ein unmittelbar Gegebenes ist, zu welchem sich der Mensch so lange nur äußerlich verhält, bis er es als Samen in seinen Geist und sein Gemüth aufgenommen und durch selbstthätige Mitwirkung zur Blüthe und zur Frucht hat wachsthümlich entfalten lassen. Dann erst kann er wahrhaft sagen, daß ihm die Offenbarung offenbar geworden ist. Es muß erkannt werden, daß jede neugewonnene Wahrheit keine frühere aufhebt, sondern vielmehr bestätiget, indem sie dieselbe bestimmter entfaltet, und in der Aufzeichnung neuer Beziehungen bereichert.

Die andern müssen erkennen lernen, daß, so wie die Erde keinen Organismus zu Stande brächte, wenn sie einen in sich aufgenommenen Keim nur bis zu einem gewissen Moment seiner Entfaltung fortbildete; nun plötzlich aber ihm ihre Kräfte entzöge, um sie einem neuen Keime zuzuwenden, dann sie gleichfalls wieder fahren ließe, und so in's Endlose: daß eben so auch die Wissenschaft es zu keiner wahrhaften Gestaltung zu bringen vermag, wenn sie nicht einen organischen Keim zur bleibenden Grundlage ihrer Entfaltung bis zur völligen Ausgestaltung hat. Sie müssen, entgegengesetzt den Ersteren, zur Erkenntniß kommen, daß eine neue Wahrheit gar nicht möglich ist, wenn sie nicht in der schon gewonnenen ihre Wurzel hat, daß somit jede neue Wahrheit die alte voraussetzt, und derselben ihr Offenbargewordenseyn zu verdanken hat.

Die Vernunft dringt überall auf Einheit. Einheit kann aber nur zu Stande kommen durch Subjektion unter das allgemeine Centrum. Daß die Glieder eines Organismus einig sind, haben sie nicht aus sich selbst, sondern von dem über ihnen seyenden gemeinsamen Centrum. Wenn sich ein Glied nicht von dem gemeinsamen Centrum setzen und begründen läßt, so fällt es separatistisch aus der Einheit heraus, nemlich aus der Inwohnung; aber nur um in die Durchwohnung oder das Durchwohntseyn von der Einheit zu fallen, und der

Armuth seines eignen abstrakten Seyns anheim, während es, wenn es sich vom Centrum begründen läßt, nicht blos die Erfüllung seines eignen Seyns empfängt, sondern auch des Reichthums des Seyns aller übrigen theilhaftig wird.

So wird die individuelle Vernunft der Wahrheit und somit ihrer selbst verlustig, wenn sie, sich aus der Begründung durch die gemeinsame göttliche Autorität heraushaltend, subjektive Einbildung geltend zu machen strebt, während sie durch die Aufgabe ihrer Subjektivität sich die Quelle und die Fülle der Wahrheit erschließt. Die wahre Vernunft strebt daher nach Gemeinsamkeit und Katholizität und verabscheut allen und jeden Separatismus. Weit entfernt also, daß die Autorität mit der Vernunft im Widerspruche stände und die Freiheit der Wissenschaft gefährden sollte, so ist sie vielmehr die wahrhafte Begründung, Leitung und Sicherung derselben, so wie die einzige Garantie ihres organisch und lebendig sich entfaltenden Fortwuchses zur Vollendung. Daher kann denn freilich die Anerkennung der Autorität nicht dem Belieben des Einzelnen anheimgestellt bleiben, sondern der Imperativ ihrer Anerkennung steht unbedingt über ihm, und wenn er ihr sich nicht unterwirft, so bleibt doch der Imperativ in seiner vollen Kraft und in seinem unverrückbaren Fortbestand. Die Nothwendigkeit der Anerkennung der Autorität würde übrigens überzeugender nachgewiesen worden seyn, wenn man es nicht so vielfach versäumt hätte, den rationalisirenden Philosophen und Theologen das Unvernünftige zu zeigen, welches darin liegt, entweder, abgesehen von Geschichte, Tradition und Kirche, sich auf den Isolirschemel der individuellen Vernunft zu setzen, und von hier aus **a priori** Gott, Welt, Geschichte und Natur zu deduciren, oder, alle Spekulation verlaugnend, der blinden Empirie zu huldigen. Wobei zugleich hätte erwiesen werden müssen, daß, da der Mensch, wie die gesammte Natur, sich nicht mehr im ursprünglichen und normalen Verhältnisse zu Gott befinden, der Mensch auch der Integrität seines Erkenntnißvermögens verlustig geworden ist, und folglich nicht unmittelbar sich an die Spekulation wagen darf, sondern nur in der aufschließenden und lichtgebenden Kraft der göttlichen Offenbarung, die allein sein Erkenntnißvermögen zu integriren im Stande ist. Wie denn jene rationalisirenden Philosophen und Theologen auch in ihrer Abkehr vom Christenthume doch von diesem getragen und gehoben werden. Denn da sie doch einmal, sie mögen nun damit zufrieden seyn oder nicht, von Kindheit an in und von dem Christenthum erzogen und gebildet worden sind, so können sie unmöglich Alles wieder aus sich hinausschaffen, was durch dasselbe in sie hineingegangen ist, ja durch dasselbe sich aus ihnen entwickelt hat. Und selbst die Waffen, die sie gegen das Christenthum kehren, verdanken sie eigentlich doch nur diesem Chris-

stenthume selber, ohne dessen bildenden Einfluß auf die Entwicklung des europäischen Lebens, als dem Mittelpunkte der Civilisation der Menschheit, wie sie selbst eingestehen müssen, sie nie den Grad auch nur der formellen Bildung erlangt haben würden, die sie nun in undankbarem Mißbrauche gegen ihre Mutter wenden. Der geistigen Macht der Autorität verdankt die Welt die Erhaltung des Christenthums mitten in allen Revolutionen der Geschichte, und die Bewahrung der Einheit seiner Lehre nebst dem gesicherten Fortschritt seiner Entwicklung mitten in den extremsten Gegensätzen menschlichen Unglaubens und Aberglaubens, in den extravagantesten Versuchen, der die göttliche Begründung verschmähenden Philosopheme, und mitten in dem verworrenen Kampf und Streit menschlicher Leidenschaft. Kein Sturm vermag die Kirche zu erschüttern, geschweige zusammenzustürzen; denn der Herr hat versprochen, bei ihr zu bleiben bis ans Ende der Welt.

§ 6.

Schlußzusammenfassung der Grundzüge der Erkenntnißlehre.

Gott verwirklicht sich in seiner ewigen Selbstvollendung als ewiges Seyn im Werden und Werden im Seyn nur dadurch, daß sich seine verschlossene Einheit in der absoluten Totalität seiner Lebensglieder entfaltet und von ihnen vervielfacht und reflektirt sich zurückempfängt, und das Ziel, der Sinn und Zweck seiner Selbstoffenbarung ist eben kein anderer, als dieser Reflex, durch dessen Vollendung das Eine mit seiner realisirten Lebensfülle ganz in allen einzelnen Gliedern und ganz in sich selber lebt *). Diese Reflexion erweiset sich zugleich als die jedem Gliede aufgegebene Funktion. Dasselbe Gesetz,

*) Die Philosophie konnte darum nicht zum Begriffe des Lebens als immanenter Bewegung des Seyenden, sowohl in dieser ihrer Normalität als Abnormität gelangen, weil sie im Dualism befangen, für den Gegensatz der Ununterschiedenheit (Indifferenz) und Unterschiedenheit (Differenz) keine Mitte hatte. Wogegen Fr. Baader zeigte, daß eben nur diese Mitte, als jene Indifferenz und Differenz mit einander ausgleichend, und sie beide in- wie auseinanderführend, dieß ist, was man das Centrum des Seyenden nennen kann, welches nemlich zugleich frei (unbestimmt) und bestimmt seyn will, und nur damit seine Gediegenheit gewinnt und erhält, daß selbes in seiner Freiheit bestimmt, in seiner Bestimmtheit frei sich findet. Hieraus ergibt sich aber auch der unserer Philosophie gänzlich abhanden gekommene Begriff der negativen Mitte, oder jener der Nichtübereinstimmung der Freiheit und Bestimmtheit des Seyenden, oder des Geistes und der Natur. Schon von diesem Standpunkte aus kann man sich begreiflich machen, daß und warum Fr. Baaders Philosopheme allein mit den Religionsdoctrinen übereinstimmen, welche bekanntlich überall die Concretheit des Geistes und der Natur verlangen, wogegen der Spiritualism wie der Naturalism diese Concretheit in Abstraction aufheben.

welches für den absoluten immanenten oder Selbstoffenbarungsprozeß gilt, findet nun auch bei dem emanenten oder geschöpflichen Offenbarungsprozeß statt; nur mit dem Unterschiede, daß dort die Einheit mit den Gliedern sich im Wesen, hier nur im Abbilde zusammenfließt, daß dort jede Möglichkeit einer negativen Vermittlung eines Gliedes mit seinem Centrum ewig überwunden ist, hier aber erst durch Eintritt einer Krisis als Versuchung zum Abfalle überwunden und getilgt werden muß, wodurch für das Geschöpf eben so sehr eine negative als eine positive Vermittlung mit Gott als seinem Centrum möglich ist. In dem Wesen alles Einzellebens als eines geschöpflichen liegt es, daß es nicht vermag, sich von und für sich selbst zu vollenden, sondern vielmehr der Hilfe eines großen bereits evolvirten Lebens unumgänglich bedarf, einer bereits aufgeschlossenen Sonne, welche jeder einzelnen Sonne sich mittheilend, eingebend ihr das Complement zur vollen Existenz gibt und erhält. Da nun also der Mensch berufen ist, jenen ewigen theogonischen Prozeß in einer niedern Sphäre zu wiederholen, so kann er auch nur durch die Reproducirung und Nachbildung jenes ewigen Prozesses in sich der göttlichen Vollendung und Freiheit theilhaft werden und seine Bestimmung erfüllen. Bildet nun aber der Mensch jenen theogonischen Prozeß nicht in sich nach, gibt er sich nicht jener Universalsonne ein, und verschließt er sich gegen sie, so kann er auch freilich nicht zum freien Leben gelangen. Der Vater findet sich dann nicht in seinem Sohne, und seine ewige Liebebegierde, sein Suchen geht sofort in solch einem Geschöpfe als unversöhnter, rächender Grimm auf *). Der Kreislauf des Lebens ist also nur dann vollendet, wenn das von allen Gliedern erzeugte Einzelleben in die Liebearme des gemeinsamen Vaters wieder aufgenommen wird. Es ergibt sich demnach auch ein wechselseitiges Ruhen in einander, der Glieder in ihrem Zeugeprinzip, dieses in jenen, und wieder der Glieder unter und in sich **). Ein Ruhen ineinander, welches nicht nur mit wechselseitiger Thätigkeit coincidirt, sondern von dieser, und zwar der ungehemmten Thätigkeit, bedingt ist. Das Ruhegebende ist aber auch eben hiemit das Alimentirende ***).

---

*) Es tritt hier nemlich nach Fr. Baaders uns gegebener Einsicht die negative Mitte oder die Zwietracht und das Zerwürfniß zwischen der Freiheit und Bestimmtheit des Seyenden ein. (Siehe vorhergehende Anmerkung.) Ein Seyendes, welchem die Inwohnung und also auch Beiwohnung des positiven Vermittlers fehlt, fällt diesem als äußerer Macht anheim. Fata volentem ducunt, nolentem trahunt.

**) Wobei sich von selber versteht, daß Fr. B. die Geschöpfe nicht etwa als Glieder Gottes betrachtet wissen will, wie selbe der Pantheism sich vorstellt.

***) Nicht die Ruhe und die Bewegung schließen sich, wie Fr. B. bemerkt, einander aus, sondern die ruhige und die unruhige Bewegung.

Die Theorie des Erkennens fällt mit jener der Schöpfung selbst zusammen. Denn in jeder Region ist das Sichtbar- oder Erkennbarmachende kein Anderes als das Gestaltende, das dieses Sichtbare oder Erkennbare Hervorbringende selbst, und das eine Gemeinschaft machende Wesen muß das die in Gemeinschaft zu erhaltenden Wesen Erzeugende selbst, oder das Begründende muß auch das Assistirende seyn; oder mit andern Worten: nur das schaffende Prinzip kann das beleuchtende oder das Erkenntnißprinzip seyn.

Das wahre, eigne Sehen des Geschöpfs kann nur durch ein Eingerücktseyn in das Ursehen, welches eben zugleich auch das Urthun oder Schaffen ist, begriffen werden. Auch Gott erkennt sich ja blos, indem er sich hervorbringt, und umgekehrt.

Insofern der Mensch zum Erkanntwerden und zum Erkennen bestimmt ist, in ofern ist auch das Wie seines Erkennens an das Wie seines Erkanntwerdens bedungen. Das Erkennen ist ein andres, wenn das Erkennende dem Erkannten gegenüber, wenn es über, und wenn es unter ihm steht.

Abwärts ist das Erkennen ein Ergründen und Begründen und zugleich ein Be- und Umgreifen, d. i. ein Gestalten des Erkannten. Aufwärts sohin ein Gestaltetwerden des letztern.

Alles Durch- und Eindringen, Ergründen und Umgreifen ist also in seiner Vollendung ein gestaltempfangendes Erhobenwerden des so Durchdrungenen, Ergründeten und Umgriffenen in das Ein- und Durchdringende, Ergründende oder Umgreifende und von ihm.

Das Streben des Höheren gegen und in das Niedrigere, dieses zu ergründen ist eigentlich nur das Streben, demselben innerlich, d. h. Mitte oder Centrum zu werden, es in seine Macht und Gewalt zu bringen, mit ihm und durch es sich zu verherrlichen und zu umkleiden, als mit einer Glorie, Ehre oder Bild. Wie die Erzeugungslust doppelgeschlechtig, so ist es auch die Erkenntnißlust. Denn dem aktiven Imaginiren des Höhern entspricht überall ein passives des Niedrigern, welches jenem helfend und dienend entgege tritt. Der Geist ist überall actu nichts als Sucht nach seinem Fleische, in dem er sich finde, empfinde, in dem er aufgehe in Freude des Wachsthums, durch das er sich bildend und gestaltend verherrliche, und das Fleisch ist überall nichts als Sehnen und Gelust nach seinem Geiste, damit er es belebe, durchdringend sich in ihm offenbare, und es so in und zu sich erhebe. Alles, was da lebt und leibt, geht aus dieser Androgynenlust hervor; sie ist die geheime magische Werkstätte alles Lebens, das geheime Ehebett, dessen Unbeflecktherhaltung das selige, gesunde, dessen Verunreinigung das unselige, kranke Leben gebiert. Diese Verunreinigung ist auf zweifache Weise möglich; erstens wenn das seiner

Natur nach Niedrigere das Höhere zu ergründen, sich zu unterwerfen, gleichsam sich zum Weibe zu machen, über es sich zu erheben, sich zuzubilden und zuzugestalten strebt, anstatt sich von ihm er- und begründen, bilden und gestalten zu lassen, und dann zweitens, wenn umgekehrt das seiner Natur nach Höhere seinem Niedrigern sich unterwirft, gleichsam als Weib hingibt; so, daß also beide Verirrungen damit im Allgemeinen bezeichnet werden können, daß ein zum Dienen und Herrschen, zum Gebildet- und Gestaltetwerden, zum Empfangen und Zeugen, zum Erkanntwerden und zum Erkennen zugleich Gebornes aktiv gegen sein Höheres, und passiv gegen sein Niedrigeres gelüstet. Uebrigens kann die Sünde aus feiger Niedertracht ohne die aus Hoffart nicht entstehen, und es muß hier schlechterdings nach zweien Richtungen zugleich gewirkt werden *).

Der Erkenntnißtrieb fällt somit zusammen mit dem Gestaltungstrieb, oder dem organischen Bildungstrieb, der identisch ist mit dem Begründungstrieb alles Lebens.

Das Gestaltende gestaltet nur sich selbst im Gestalteten, und spiegelt sich in ihm, bildet sich in ihm für und ab.

Diese Gestalt ist selbst mechanisch oder dynamisch, je nachdem das Erkennen und Erkanntseyn ein solches ist.

Bei'm dynamischen Erkennen wohnt das Erkennende dem Erkannten inne, bei'm mechanischen durchwohnt jenes dieses.

Das Begreifende reicht natürlich immer höher, und gründet tiefer als das Begriffene, und ist des Letzten Oben und Unten zugleich.

Wenn das Erkennende dem Erkannten inwohnt, so erkennt Letzteres des Erstern Inwohnung, und die inwohnende Erkenntniß ist eine wechselseitige Lust des Erkennenden und Erkannten, welche sich nicht enge zu halten vermag, sondern sich als solche ausspricht.

Das sich so Spiegelnde spricht sich nur in jenem seinem Bilde aus, und dieses Bild ist sein Name, bei dem es genannt, und durch welchen es allein nur gekannt wird. Wenn das Erkannte vom Erkennenden blos durchwohnt wird, so findet es kein Bild des Erkennenden in sich.

Aber auch hier gestaltet das Erkennende sein Erkanntes. Das Erkannte wird hier das Erkennende über und inner sich nur als Druck inne und unter sich überall nur als weichend, nicht tragend.

Gott durchwohnt und erkennt Alles, aber nur das, dem es inwohnt, kennt es bei seinem Namen, und wird dynamisch von Gott erkannt.

Wenn das Einzelne durch selbstische Erhebung des Eigenwillens sich der Inwohnung Gottes entzieht, so trennt es sich

---

*) Hierauf beruht bekanntlich die Schriftlehre von dem doppelten Sündenfall, aus Hoffart und Niederträchtigkeit.

selbst, indem es aus dem dynamischen Erkanntseyn in das mechanische herabsinkt. Nun entsteht das Gesetz, daß es wieder aus sich selbst ausgehe in Gott, oder die Möglichkeit dieses Ausgehens aus sich und Wiedereingehens in Gott erschöpfend, völlig dem mechanischen Erkanntseyn anheim falle.

Das moralische Gesetz ist demnach als moralische Selbsterkenntniß seines mechanischen Erkanntseyns die moralische Unglückseligkeitslehre, und dient daher dem Menschen zu nichts weiter, als ihn über sein Entfremdetseyn aus seiner heimathlichen Region zu orientiren. Aber es gibt ihm hiemit weder gute Kraft, noch nimmt es ihm die böse, ob es gleich, wenn auch nur stillschweigend, die Pflicht aufstellt, sich nach Anneigung guter Willenskräfte, somit auch nach Abhaltung der sich aufdringenden, und Ausscheidung und Tilgung der schon aufgegangenen bösen Triebe, d. h. nach Heilungs-, Rettungs- und Vorbauungsmitteln umzusehen und sie anzuwenden.

Das Gewissen ist nichts anders, als das Gewißwissen des Vernommenseyns und Erkanntseyns unseres Selbstes in unserer innersten Lebensthätigkeit als Willen gebärend; das gewisse Innewerden, daß wir hier auf eine uns in unserer Willensgebärde vernehmende und sich uns wieder vernehmbar machende Natur wirken, daß unsere Spontaneität nur von Spontaneität resilirt, und daß wir mit einer Lebensfülle hier zu thun haben, die von innen heraus sich aufthuend sich uns kund gibt.

Regiert Euch der Geist des Gesetzes, so seyd Ihr nicht unter dem Gesetze, sondern frei von ihm, und umgekehrt: fühlt Ihr Euch nicht frei vom Gesetze, so ist dieses ein Beweis, daß Ihr aus ihm herausgetreten seyd, denn das Gesetz drückt nur auf den Gesetzleeren. Das Gewissen, als das unfreiwillige, unentfliehbare Gewißwissen des Erkanntseyns von Gott, kann als derjenige Glaube ausgesprochen werden, von dem die Schrift sagt, daß ihn auch die Teufel besitzen. Aber indem sie hinzufügt: „und zittern", gibt sie deutlich genug zu verstehen, daß dieser Glaube nur die leidige Wirkung des aufgenöthigten, völlig mechanischen Erkanntseyns von Gott ist, und also himmelweit unterschieden von jenem Glauben, von dem sie sagt, daß er selig mache, und den sie als eine Hingabe an Gott, als ein Eingehen des Willens in Gott, als ein Geloben und Vertrauen dem alliebenden Gott bezeichnet, welches eben so sehr eine Gnade Gottes, als eine Wirkung des freien Willens des Menschen genannt werden muß. Man kann diesen Glauben darum den subjektiven Aktus nennen, wodurch das Gemüth einer Kraftquelle, einem Prinzip realen Einfluß und Einwirkung in sein eigen Wesen gestattet, indem es sich demselben aufschließt. Jener erste Glaube kann nun als unfreiwillig noch nicht religiös oder Religiosität beweisend, sondern so kann nur dieser zweite Glaube als der freiwillige genannt werden.

In sofern jedoch dieser zweite Glaube, welcher der lebendige ist, nicht möglich wäre, ohne die Voraussetzung des Gewißwissens des Erkanntseyns von Gott, so erweiset sich jener erste Glaube, der angemessener unmittelbares Wissen genannt würde, als die Grundlage des religiösen Glaubens. Denn um mein Gemüth einem Prinzipe aufschließen und glaubend in es eingehen zu können, muß dieses Prinzip zuvor sich in meinem Gemüthe als existirend wirklich nnd wirkend erkennbar gemacht haben.

Wie nun aber das unmittelbare Wissen des Gewußtseyns die Grundlage und Bedingniß des religiösen und lebendigen Glaubens, so ist hinwieder der religiöse und lebendige Glaube die Grundlage und Bedingniß der vermittelten Erkenntniß und Wissenschaft. Denn um die Wahrheit zu erkennen, muß man in die Wahrheit (glaubend) eingehen, und sie in sich gestalten und abbilden lassen, weil nur, wie schon bemerkt, das Einzelsehen des Geschöpfes durch ein Eingerücktwerden in das Centralsehen Gottes möglich ist, wobei der Glaube als der Akt des Willenseinganges in Gott die Vermittlung übernimmt.

Dieselben Momente des unmittelbaren Wissens und des durch den lebendigen Glauben als Willenseingang des Selbstes in Gottes Willen, bedungenen, vermittelten Wissens oder Erkennens mußten auch im ursprünglichen Stande des noch nicht gefallenen, aber noch fallbaren Menschen stattfinden; nur daß dort das als Lohn für den realisirten Glauben empfangene Erkennen kein solches, wie es im zeitlichen Erkennen sich darstellt, seyn konnte, sondern ein das Erkenntnißvermögen vollendendes und erfüllendes Schauen. Denn hier gilt: **Scimus quod sumus**, oder: **quidquid cognoscitur, per modum cognoscentis cognoscitur**, d. h. das Erkennen entspricht der Region, in welche der Erkennende sich eingeführt, in die er sich einerzeugt hat, und die wesentlich in ihm geworden ist. Woraus sich ergibt, daß das Erkennen mobil, und zwar so lange noch mobil ist, als das intelligente Wesen in seiner Willensaktion mobil ist, und daß also die Erfüllung und Vollendung des Erkenntnißvermögens von der Erfüllung und Vollendung des Willensvermögens bedungen ist, und ihr nothwendig folgt.

Wenn daher ein erkennendes Wesen aus seiner gesetzlichen Region in eine niedere herabsinkt, so muß sich seine Erkenntnißweise dem entsprechend ändern und in dem Maase unfrei die Erkenntnißweise dieser niedrigeren Region ihm aufgenöthigt bleiben, als es selbst unfrei dadurch geworden ist *). Aus

*) Dieser Fundamentalsatz ist zwar stets, besonders aber jetzt wichtig und aller Betrachtung und der öftersten Wiederholung werth, wo die für schwache und wenig erfahrne oder minder fähige Gemüther oft schwer lösbare, ja unbegreifliche und nicht selten für selbe mit

dieser Unfreiheit des Erkenntnißvermögens gibt es nun keine Erlösung und Wiedererlangung jener höhern und constitutiven Erkenntnißweise, als durch eine Vermittlung, d. h. durch eine Wiederherstellung jener verlornen erstern und höhern Relation, die nur durch eine Entäußerung Gottes selbst, als des Allbarmherzigen, möglich ist.

Wenn die centrale Offenbarung Gottes in dem Geschöpf einmal in ihre Latenz getreten, so geht eine peripherische an ihrer Stelle auf.

Der gefallene Mensch bedarf eines sich ihm entäußernden Gottes, eines Gottmenschen, Heilandes oder Christus.

Wenn jedoch dem gefallenen Menschen das Schauen genommen ist, so muß doch der Zug nach solchem bleiben oder wenigstens in ihm wieder erweckbar seyn, und dieser Zug als **actio in dictans** ist eben das, was man den Glauben an das Unsichtbare nennt; gleichviel hier, ob das so Gezogene den Zug in sich frei aufnimmt, oder ihn nur unfrei leidet.

Dieser Zug ist aber nur dann zur lauten und klaren Stimme Gottes erweckbar, wenn derselbe Gott zugleich von innen und außen des Menschen Gemüth berührt, denn die durch seinen Fall nothwendig gewordene peripherische Offenbarung Gottes ist ihm nur verständlich durch die centrale; diese würde aber ohne jene dem gefallenen Menschen verschlossen geblieben seyn; daher soll der Mensch weder trennen noch vermengen, was Gott unterscheidend einte, nemlich Inneres und Aeußeres, Geschichte und Gemüthsleben; er soll weder von einem blos äußerlich wahrnehmbaren, historischen oder weltkundigen, noch von einem blos innerlich, heimlich sich kund

---

allgemeinem Zweifel endende Erscheinung so grell hervortritt, daß die entgegengesetztesten Ansichten sich der Innehabung der Wahrheit rühmen. Verstockte Bosheit kann man da im menschlichen Gemüthe nicht immer vermuthen, und es bleibt oft nur der einzige Ausweg übrig, der einmal vorhandenen oder eingetretenen Herabsinkung und damit verbundenen Verblendung jene gesammten Folgen und formale Entgegensetzung zuzuschreiben, wenn der Wille oft noch nicht ganz verdorben und in Haß aufgelöst, aber doch zugleich so schwach ist, daß ein Stück der Wahrheit ihm genügt, und er dieses für sich als hinreichend oder gar organisch vollkommen festhält. Dasselbe Gesetz findet dennoch besonders Anwendung bei'm Urtheile von Protestanten über den Katholizism, an dessen Mauern sie kaum emporzublicken, vielweniger in die Burg selber einzugehen vermögen. Darum wird auch vom Stande des Protestantismus aus nimmermehr ein durchaus richtiges und allumfassendes Urtheil über Katholizism, Geschichte, Staat, und selbst die Natur gefällt werden können; weil in ihm die gesammte Natur der Dinge als aus der göttlichen Einheit, weil aus Christo, und aus Christo, weil aus der Kirche, und aus der Kirche, weil aus Lehre, Sakrament und Leben herausgerissen, seine wahre Mitte, Bedeutung und damit Stellung, Name und Erkenntniß verloren hat.

gebenden Christus wissen wollen, sondern von einem, der beides ist.

Jener Zug ist in seinem ersten Empfundenseyn nichts anders, als ein Gefühl, und zwar ein freies, wenn jener Zug frei, ein unfreies, wenn er unfrei von dem empfindenden Wesen aufgenommen wird.

Es ist nun aber in der geistigen Natur des Menschen begründet, das, was er in der untersten Stufe seiner Evolution aus der niedrigern Region in die höhere, aus der ungesetzlichen in die constitutive, aus der unfreien in die freie blos fühlt, in der höhern Stufe auch klar sehen zu können. Denn wenn das Sehen in der Lichtregion selbst nur das Pfand ihrer freiesten Gemeinschaft mit dem Schauenden ist, so fällt ja auch das Bestreben, zu diesem Schauen zu gelangen, mit jenem, diese höchste Freiheit der Gemeinschaft zu erringen, in Eins zusammen.

Was nun aber den Charakter der Unbestimmbarkeit und Unfaßlichkeit jener Gefühle und Empfindungen betrifft, die als zwar noch dunkel, aber doch sehr reell jene erste Stufe begleiten, so dürfte es offenbar Täuschung seyn, wenn ein erkennendes Wesen das für sein Subjekt und für seine so bestimmte Seynsweise wirkliche, isolirte Hervortreten der Gefühle (als eines Stoffes ohne seine Form) für objektiv bestehend halten, und also aus dem eignen Unvermögen diese Gefühle (oder diesen Stoff) zu bestimmen und zu fassen, auf die Nichtrealität der Region selbst, von der sie kommen, einen Schluß machen wollte. Vielmehr hat dieses Wesen es ja in seiner Macht, sich durch's Experiment davon zu überzeugen, daß jene Gefühle (die ihm von Oben kommen, und die es auf's schärfste von denen, die ihm von Unten kommen, zu unterscheiden vermag), sobald es dieselben in sich frei aufnimmt, und sie in sich wirksam werden läßt, ihr Sehen als ihre wesentliche Form im Fortschritte der Evolution aus sich selbst erzeugen. Denn jeder Trieb und jedes Gefühl bringt seinen Verstand, sein Sehen schon mit sich. Ueberdieß ist mit dem Erhobenwerden oder Sicherhebenlassen eines Wesens aus einer niedern Region in die Wirkungssphäre einer höhern, eine Steigerung von Kraft und Intelligenz verbunden, welche bei jener höhern die gewöhnliche, ihr natürliche Wirkungsweise ausmacht. Auch ist jeder niedrigern Natur so sehr natürlich, in einer ihr höhern Natur sich, d. h. ihres Lebens Krone, gehalten zu befinden, daß im Gegentheil ihr, d. h. ihrer Krone, eigentliches Zusichselberkommen oder Insichzurück- oder Niedergehen sofort auch ihr wahrhafter Untergang wird.

Der Affekt, welcher jenes Erhobenseyn des Erkenntnißvermögens in die höhere, göttliche Natur nothwendig begleitet, ist der der Bewunderung, und der Geist des Menschen geht

demnach wirklich und überall nur auf Wunder aus *), und ruht nicht eher, bis er zum Allbewundernswerthen durchdrungen ist. Wie das Herz in der Ehrfurcht mit Liebe umgeben, so ruht sohin der Geist im Wunder, und es ist grundfalsch, daß, wie man gewöhnlich meint, die Bewunderung aufhöre, wenn die Erkenntniß eingetreten ist.

Nur was der Geist bewundert, das verehrt, liebt und betet das Herz an, und nur das verehrt, liebt und betet das Herz wahrhaft an, was der Geist bewundert. Die Intelligenz soll eben das Wunderdaseyn thätig enthüllen, und ruht nur dann von ihrem Tagwerke, wenn dasselbe vollendet ist. So lange die Intelligenz noch in jener enthüllenden Thätigkeit begriffen ist, so lange ist der Genuß des erkämpften Wunders noch nicht erreicht, und letztere kann darum auch nur der Lohn der bis an die Grenze ihres Vermögens siegreich durchgedrungenen Thätigkeit der Intelligenz seyn.

Dieser Lohn kann folglich auch nur, wie jener der Tugend, erkämpft werden gegen die feindlichen Mächte der Finsterniß.

Das erkennende Gemüth trifft also hier auf eine Wissensquelle, aus der es immer schöpfen, woran es immer Neues erkennen kann, ohne doch jemals die Quelle ausschöpfen zu können. — Denn Gott und die göttlichen Mysterien sind nicht unerforschlich, sondern unausforschlich, weil unendlich.

*) In der Schrift heißt darum Gott der allein Wunder-Thuende.

II.

Ueber göttliche Gnade und menschliche Freiheit.

Indem Gott schafft, bringt er eine Totalität von Abbildern von sich hervor, deren jedes ihn auf einzige Weise spiegelt. Diese Einzigkeit ist allerdings die Schranke, aber zugleich auch die Wahrheit und Wirklichkeit des Geschöpfes. Sich in dieser seiner Wahrheit und Wirklichkeit zu fixiren, ist seine alleinige Aufgabe. Gott will seinen Geschöpfen inwohnen, und sie dadurch beseligen und vollenden. Diese Inwohnung ist nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittlung einer Eingeburt möglich; denn Wille soll hier in Wille eingehen. Da Gott aus Liebe schuf, so mußte das Geschöpf vollendet aus Gott hervorgehen, aber doch nur unmittelbar vollendet, und in sofern allerdings noch nicht vollendet. Die fixirte Vollendung konnte nur durch den Vermittlungsprozeß des geschöpflichen Willens zu Stande gebracht werden. Es war also nicht genug, daß das Geschöpf geboren wurde, es mußte auch wiedergeboren werden. Geschaffen wurde es nach dem alleinigen Willen Gottes; aber wiedergeboren werden kann es nur mit seinem eignen Willen.

Gott ist die absolute Freiheit; das Geschöpf aber wird nur frei durch Theilhaftwerdung der göttlichen Freiheit. Theilhaft wird dieses nur dadurch, daß es seinen Willen dem göttlichen zum Opfer bringt. Soll dieses wahrhaft ein Opfer seyn, so muß das Geschöpf die Möglichkeit haben, dieß Opfer zu verweigern. Wenn Gott den Zweck, die Freiheit des Menschen will, so muß er auch das Mittel, die Wahlfreiheit als unbedingte Macht der Selbstentscheidung des Willens wollen und sie also dem Menschen ertheilen. Daher gelangt das Geschöpf nur vermittelst der Wahlfreiheit zur vollendeten Freiheit. Jene ist die vollendete Freiheit nicht selbst; aber ohne sie ist keine Freiheit denkbar. Diese kann dem Geschöpfe nicht angeschaffen werden; aber nur in ihr ist das höchste Ziel desselben erreicht.

Der absolute und alleinige Wille Gottes scheint auf den ersten Anblick jeden andern Willen auszuschließen. Auch schließt er in der That die Realisirbarkeit jedes nicht conformen Willens aus; aber damit ist zugleich die Realisirbarkeit des con-

formen Willens endlicher Wesen gesetzt. Gott will nur in freien Wesen offenbar seyn. Sein Wille soll als der alleinige herrschen, und doch der freie Wille der Geschöpfe bestehen. Dieß kann nur dadurch zu Stande gebracht werden, daß sie frei den göttlichen Willen zu dem ihrigen machten. Darum müssen sie zuvor sich ihres eignen Willens als eines schlechthin unbedingten bewußt werden. Diese formale, inhaltleere Freiheit strebt also nothwendig zur Erfüllung, welche entweder die normale und gute ist, wenn das Geschöpf den göttlichen Willen zu dem seinigen macht; oder der abnorme und böse, wenn das Geschöpf einen andern als den göttlichen Willen sich vorsetzt und auszuführen sucht. Im ersten Falle gibt Gott sich dem ihm ergebenden Geschöpfe, und vollendet es zum Gottesbilde, wozu es geschaffen war; im zweiten Falle entzieht sich Gott dem Geschöpfe, sowie es sich ihm entzogen, und weil jede böse Sucht unerfüllbar ist, und es doch nicht aufhören kann, nach Erfüllung zu verlangen, so bleibt es im Widerspruche zwischen der Sucht nach Erfüllung und der Unmöglichkeit der Erreichung festgebannt.

Die Versuchung ist das Medium, durch welches das Geistwesen aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit übergeht. Ohne Versuchung gibt es keine Bewährung, wie ohne Kampf keinen Sieg. Daher der hohe Ernst, ja die Todesgefahr alles Lebens. Wäre indeß keine Hölle zu überwinden, so wäre kein Himmel zu gewinnen. Das Leben zeigt sich somit nicht als Abwesenheit, sondern als Ueberwindung und Bindung des Todes, wie der Tod nicht als Abwesenheit, sondern als Hemmung des Lebens. Die Versuchung nun hat die Bewährung zum Zweck. Die Bewährung fällt zusammen mit der Einerzeugung des Grundes, oder der Mitte, als die göttliche, absolute Mitte nachbildend. Grund ist Mitte, und die Mitte besteht nur in der Aufhebung des Gegensatzes, dessen einer Pol die Mitte zu überfliegen, und dessen anderer der Mitte zu entsinken strebt, wenn sie abstrakt hervortreten. In Gott, als der absoluten Mitte, ist der Gegensatz von Ewigkeit her überwunden durch die effektive, sich ewig verjüngende Einerzeugung des Grundes. Im Menschen, als dem Abbilde Gottes, soll jene Mitte, jener Grund ebenfalls hergestellt werden. Dieß kann nur geschehen dadurch, daß sich dem Menschen jene beiden Tendenzen geschieden, ihn versuchend, darstellen, damit er durch ihre Ueberwindung und vermittelnde Zuwendung aus ihrer Abstraktion die Mitte herstelle und sich einerzeuge. Die rechte Vermittlung jener beiden Tendenzen gibt die Begründung, als Mitte und Einheit von Erhabenheit und Demuth; die falsche Vermittlung derselben gibt die Entgründung als Centrumleere und Schwere, den Zwiespalt jener beiden Tendenzen, als Hoffart und Niedertracht, die sich stets rebelliren, obwohl sie einander nicht entbehren können.

Ohne die Gnade Gottes konnte der Mensch selbst in seiner primitiven (paradiesischen) Seynsweise nicht das Gute thun. Denn sowie nicht im Erkennen, so ist er auch nicht im Wollen und Handeln Alleinwirker, sondern nur Mitwirker mit Gott, als dem absoluten Alleinwirker. Nicht durch das, was der Mensch aus sich, aus seiner Eigenheit thut, sondern durch das, was er aus Gott wirkt, ist er gut. Die Tugend, die der Mensch lediglich aus sich selbst zu besitzen wähnt, ist eitle Selbstgerechtigkeit und versteckter Hochmuth. Nicht minder unwahr, als diese Lehre von der Zureichenheit des eignen Willens ist jene totale Passivitätslehre, welche den Menschen zum blinden Werkzeuge Gottes erniedrigt, und ihm folglich alle Selbstbeweglichkeit abspricht. Beide Lehren sind gleich verderblich. Die Einen wollen schon erhaben seyn, ehe sie demüthig waren, und fallen darum in Hoffart; die Andern, weil sie aus der Demuth nicht zur kräftigen Mitwirkung fortschreiten, gerathen in mattherzige Verschwommenheit. Die Mitte, nemlich die rechte Vermittlung des Passiv- und Aktivseyns des Menschen gegen Gott, gibt auch hier die Wahrheit.

Schon die Vergleichung mit dem Wachsthum der organischen Natur, als bedungen von den Lebenseinflüssen eines höhern Prinzips, ist geeignet, uns jene beiden extremen Ansichten in ihrer Unwahrheit erkennen zu lassen. Ohne Sonnenlicht läge die ganze Natur in Erstarrung und finsterer Verschlossenheit. Nur durch die Einflüsse des Lichtes bildet die Natur ihre organischen Gestaltungen aus. Die Pflanze z. B. empfängt ihre Lichtkraft von der Sonne, aber ohne eigne Assimilation würde sie ihr zu nichts fruchten. Wenn also gleich das Licht sich der Pflanze einergibt, so bleibt doch diese Pflanze nicht passiv dabei. Denn verhielte sie sich blos passiv, so würde das Licht sie eben blos durchscheinen oder durchwärmen, wie es andere Dinge durchdringt, welche nicht die Kraft haben, das sie Durchdringende sich zu assimiliren und dadurch zu einem Sonnengebilde sich auszugestalten. Nur dadurch also, daß die Pflanze die Sonnenkraft, durch deren erweckende Hilfe ihre eigne erwacht, mitwirkend sich assimilirt, wächst sie zum Sonnengebilde aus. Da nun schon im Lebensprozeß der Natur das Gesetz des Mitwirkens in seiner Weise sich nachweisen läßt, wie sollte es nicht auch in der Region des Geistes anzutreffen seyn, wo die Freiheit angeht, die mit bloßer Passivität unvereinbar ist?

Die normale Willensbestimmung vollendet das selbstbewußte Wesen, die abnorme verdirbt es. Die Willensbestimmung ist eine Wesenserzeugung. Der formale Wille, der sich, durch seine Wahl sich erfüllend, aufhebt, erzeugt sich ein Wesen oder ein Unwesen, welches als permanente Willensbestimmtheit sich in ihm festsetzt und fortsetzt. Sich selbst überlassen kann der einmal bestimmte Wille nicht mehr in die Unbestimmtheit zurück, um neu zu wählen, sondern er ist für immer in

dem Prinzip beschlossen, das er sich einerzeugte. — Hat er sich den göttlichen Willen einerzeugt, so wird er der Inwohnung Gottes theilhaft, und damit seiner beseligenden Vollendung. Wie in Gott von Ewigkeit her Freiheit und Nothwendigkeit identisch sind, so werden sie es auch nur in ihm. Er ist eben so sehr dem Drucke des Gesetzes, welches sich im Gewissenszwang des Sünders als Sollen kund gibt, enthoben (denn nur auf den Gesetzleeren drückt das Gesetz), wie er dem harten Sklavenjoche des Naturzwangs, das dem Sünder als unerbittliches Müssen auf dem Nacken liegt, entrückt sich erweiset (denn nur den Naturwidrigen drückt die Natur). Hat er sich aber einen bösen Willen einerzeugt, so ist er in die Gewalt dieses bösen Willens gegeben. Die göttliche Liebesflamme wird ihm zur verzehrenden Zornesflamme, Geist und Natur treten in Widerspruch. Dieß Leben kann nur als lebendiger Tod betrachtet werden, da die Quelle des Lebens zur Giftquelle geworden, da es nicht aufhören kann, nach Erfüllung zu begehren, und doch nur stets neuen Hunger aus seinem Hunger zu erzeugen vermag. Ins Nichts kann ein solches Wesen nicht zurückgehen; denn was Gott zum Daseyn gerufen, von dem fordert er, daß es ihn manifestire, und diese Schuld alles Geschöpflichen kann er keinem erlassen. Will das Geschöpf Gott nicht auf positive Weise durch freie Liebe und freien Bund verherrlichen, so muß es ihn auf negative Weise manifestiren. Gott sucht sein Abbild in jedem geistigen Geschöpfe; in welchem er es aber nicht findet, das wirft er nicht weg, sondern er verwendet es zu seiner finstern Manifestation als finstre Spiegelbelegung. Darin zeigt sich Gottes Allmacht am überschwenglichsten, daß ihm auch die Mißtöne zur Darstellung der großen Weltharmonie dienen müssen. Man wendet häufig gegen die Ewigkeit des Bösen ein: es werde so als von Gott nicht überwunden betrachtet, und es liege folglich ewig mit Gott, der es nicht bewältigen könne, in unentschiedenem Kampfe. Allein hätte diese Einwendung Gewicht gegen die Ewigkeit des Bösen (aeternitas a parte post, im Gegensatze der aeternitas a parte ante, welche nur Gott, niemals aber dem Geschöpfe, und also auch nicht dem Bösen, welches nur im Geschöpfe entstehen kann, zukommen kann), so hätte sie es auch gegen die Zeitlichkeit desselben, und folglich überhaupt gegen seine Existenz. Denn gefährdet die Existenz des Bösen die Allmacht Gottes, so gefährdet es dieselbe nicht minder als zeitliche, denn als ewige Existenz *). Es ist offenbar, daß

*) Hier wird der Ausdruck: „ewige Existenz" weder in dem Sinne einer anfangs- und endlosen Existenz — wie man sich wohl begriffslos genug die Ewigkeit vorstellt — noch in dem Sinne genommen, in welchem sie mit absoluter Existenz, d. i. mit Gott selbst identisch ist, sondern nur in jenem Sinne, in welchem sie mit negativ voll-

jener Einwendung die irreligiöse Vorstellung zu Grunde liegt, als stände wirklich Gott in der Zeit mit dem Bösen in unentschiedenem Kampfe, und sie scheint den Gegner nur zu tadeln, der den zeitlichen Kampf zu einem ewigen mache. Allein dieser Gegner weiß weder etwas davon, daß Gott in einem zeitlichen, noch daß er in einem ewigen Kampfe mit dem Bösen stehe, da ihm das Böse zwar allerdings ein dem Guten Widerstrebendes, aber in seinem Widerstreben stets Improduktives ist, welches gerade durch seine absolute Unmacht und Nichtigkeit zum Beweise und zur Manifestation Gottes, sowohl in seiner zeitlichen als ewigen Existenzweise dienen muß.

Wäre mit dem Verluste der Faßlichkeit gegen Gott zugleich auch alle Wiedererweckbarkeit derselben eingebüßt, so würde auch keine Erlösung mehr möglich seyn. Einem solchen im Bösen festgerannten Willen könnte alle Gnade Gottes nichts mehr nützen. Alle Liebe und Gnade, die Gott in des Bösen Herz ergösse, würde von diesem nur als zerstörendes Zornfeuer empfunden werden können; denn jedes Wesen fasset seine Speise nur in seinem eignen Modus.

Nicht also Gott verschließt dem Geschöpfe den Quell seiner Gnade, sondern das Geschöpf selbst verschließt sich denselben. Erlösbarkeit setzt also eine Sündhaftigkeit voraus, welche, wenn auch die Faßlichkeit gegen Gott, doch noch nicht die Wiedererweckbarkeit derselben durch die göttliche Gnade verloren hat. Wie ist es aber denkbar, daß ein Wesen, obwohl es die Faßlichkeit gegen Gott verloren, dessen ungeachtet die Wiedererweckbarkeit derselben durch die göttliche Gnade noch besitze?

Dieß setzt auf alle Fälle voraus, daß der Willensgrund des Sünders noch nicht total verderbt sey; daß er zwar durch sich selbst sich von seiner bösen Willensbestimmtheit nicht befreien könne; dennoch aber eine Fähigkeit besitze, die zwar für sich latent und unwirksam, jedoch durch Anregung der göttlichen Gnade aus dem Schlummer erweckt, wirksam zu werden, und sich in das Moment der Wahlfreiheit zu einer neuen Willensfassung zurück zu wenden vermöge. Ob nur ein Geistwesen, welches, von der göttlichen Liebe mit allem Reichthume seiner Herrlichkeit geschmückt, anstatt dem allein eyenden Gott seinen Willen in freier Liebe untergebend und opfernd sich in seiner Herrlichkeit zu bestätigen, sich in's gerade Gegentheil

---

endeter, d. i. vollkommen entgründeter, Existenz zusammenfällt, welche weder als über, noch in der Zeit, sondern als selbst unter die Zeit gestürzt sich befindend gedacht werden muß. Siehe: Sur la notion du temps in Baaders philosophischen Schriften, Bd. I. S. 223, und in desselben Schrift: Ueber den Begriff des gut oder positiv und des nicht gut oder negativ gewordenen endlichen Geistes. Luzern bei Xav. Meyer, 1829. S. 14.

faßte, d. h. in Hochmuth ausfahrend, selbst Gott zu seyn sich vermas, ob ein solches Geistwesen mit dem Verluste der Faßlichkeit gegen Gott zugleich auch alle Wiedererweckbarkeit derselben durch die göttliche Gnade verlor, oder nicht, dieß mag einer historischen Untersuchung anheimgestellt bleiben. Was aber ein solches Geistwesen betrifft, welches, wie der Mensch, nicht aus Hoffart, sondern aus Niedertracht *) sündigend, mit seiner Imagination oder Willenskraft sich in die eitle Weltlust einführte, und daher dieser Welt anheimfiel, was die Selbsterfahrung wie die Geschichte hinreichend erweiset; so mußte allerdings ein solches Geistwesen durch diese falsche Wahl sich der Faßlichkeit gegen Gott berauben, und sich selbst überlassen, konnte es nicht mehr aus seiner falschen Willensbestimmtheit heraus. Die göttliche Gnade aber konnte die Faßlichkeit deßhalb wieder erwecken, weil die Sünde dieses Wesens nicht bis zu direktem Gotteshaß ging, sondern bloß Gottesvergessenheit war. Es wollte nicht wider, sondern nur ohne Gott seyn. Dabei konnte es aber nicht bleiben; vielmehr war es unvermeidlich, daß dieß Wesen, nemlich der Mensch, da er aus sich nicht mehr in das Göttliche hinauf konnte, noch tiefer sank, und sich zum Teufel entzündete, zumal die eitle Welt seiner Sucht nach Erfüllung keine Befriedigung bot, und das Gesetz, dem er hätte entsprechen sollen, als Druck schwer auf ihm lastete. Ich sage, unvermeidlich wäre dieß gewesen, wenn ihn nicht Gottes Barmherzigkeit in seinem Sturze aufgehalten, und ihm die Möglichkeit zurückgegeben hätte, die verlorne Gottesliebe wieder zu erringen. Soll diese Möglichkeit zur Wirklichkeit reifen, so ist nichts weniger vonnöthen, als eine Umwandlung des Menschen nach Leib, Seele und Geist. Dieser wunderbare Transmutationsprozeß, die Erfindung und der Triumph der göttlichen Liebe, fordert aber vorerst, daß der festgerannte Wille, das erstarrte Herzblut des gefallenen Menschen wieder flüssig werde, damit aus dieser Flüssigkeit die göttliche Liebe, in der Mitwirkung des Menschen die neue Lichtgestalt hervorzuzaubern vermöge. Denn eine Gestalt kann nicht unmittelbar in eine andere umgewandelt werden, sondern sie muß zuerst in die Gestaltlosigkeit zurückgehen, um daraus in einer neuen hervorzutreten. In das Licht, welches dem Willen erloschen ist, kann er aus eignem Vermögen sich nicht aufschwingen; aber in die Ursache zum Lichte, wo weder Gutes noch Böses ist, kann er sich schwingen. Stände der böse Wille sich hemmend von seinem bösen Wirken ab, indem er sich in den Abgrund seines Innern, in die Ursache, oder den formalen Willen zurückbewegte,

*) Freilich steckt in der Niedertracht auch der Hochmuth, wie in diesem jene, nur daß jedesmal das eine Element vorschlägt.

so würde er dennoch blos auf's Neue seine böse Fassung ergreifen, wenn nicht in jener Ursache die göttliche Gnade den gefangenen Willen empfinge, befreite, und zur neuen Fassung bekräftigte. Nicht Gott also kann unmittelbar den bösen Willensgrund im Menschen ertödten, nicht der Mensch kann ihn aus eigner Kraft ertödten; sondern nur der Mensch kann, die dargebotene Gnade Gottes ergreifend, in Kraft der göttlichen Gnade denselben ertödten, und zugleich den guten Willensgrund sich einerzeugen, da eines nur mit dem andern geschieht. Gott bewegt sich gegen den gefallenen, aber noch erlösbaren Menschen in zweifacher Eigenschaft. Einmal nach seiner Gerechtigkeit, und einmal nach seiner Liebe und Gnade. Seine Gerechtigkeit fordert strenge, daß sich der eigne Wille des Geschöpfes in eine göttliche Fassung einführen soll, und da Gott diese in dem sündigen Menschen nicht findet, so zürnt er ihm, weil er das Böse, welches seine Einigung mit ihm unmöglich macht, nicht wollen kann. Diesen Zorn kann Gott selbst nicht unmittelbar durch seine Gnade versöhnen, denn er würde seine Liebe zerstören, wenn er seine Gerechtigkeit aufgäbe. Die Gerechtigkelt oder der Zorn Gottes ist nemlich nur die andere Seite seiner Liebe, und ohne sie gäbe es keine Liebe. Da also die Gerechtigkeit Gottes die Gnade Gottes nicht erreichen kann, so muß sich die Gnade der Gerechtigkeit einergeben, d. h. der Sohn, als Liebe, muß sich dem Vater, als Gerechtigkeit, hingeben, und den Willen des Menschen, der von der Gerechtigkeit abgewichen war, in das Zornfeuer Gottes in sich und mit sich einführen, um durch Aufnahme seines Schmerzes der Gerechtigkeit Gottes genug zu thun, den gefangenen Willen des Menschen aus seinen selbstgeschmiedeten Banden zu befreien.

Wenn der Mensch auch nicht gefallen wäre, so hätte er doch der Wiedergeburt aus der unmittelbaren Seynsweise bedurft. Er selbst konnte sich aus sich selbst nicht wiedergebären, sondern er konnte seine Wiedergeburt oder Vollendung nur als Gegengabe von Gott für die Aufgabe an ihn zurückerwarten und empfangen, obwohl seine Aufgabe an Gott, als Liebe zu ihm, doch nur Gegenliebe gewesen wäre. Denn der Mensch hat die Liebe nicht aus sich; alle Liebe geht von Gott aus.

Gott steht nach seiner Dreipersönlichkeit in einem dreifachen Verhältnisse zum Menschen, wie der Mensch in einem dreifachen zu Gott. In der normalen Fixirung dieses dreifachen Verhältnisses besteht die Vollendung des Menschen, in dem Widerspruch der drei Relationsmomente dagegen seine Unseligkeit, und im unversöhnlichen Widerspruche derselben in Bezug auf ihn seine Verdammniß. Im paradiesischen Unschuldszustande sind Vater, Sohn und hl. Geist für den Menschen noch in unmittelbarem Frieden. In der Versuchung tritt für den Menschen eine Abstraktion der drei Relations-

momente ein. Der Vater fordert die Eingeburt seines Sohnes, der Sohn verlangt die Hingabe an den Vater, der Geist weiset den Menschen an beide. Hätte sich der Mensch der Sollicitation des Vaters zur Aufnahme des Sohnes als vorläufige Gnade gläubig überlassen, so hätte er die Kraft empfangen, um mit der begleitenden Gnade des Sohnes mitzuwirken, und sofort durch die confirmirende Gnade des Geistes vollendet selbstwirkend zu werden. Der Vater, den Sohn im Menschen findend, wäre versöhnt mit ihm gewesen, der Sohn, den Vater versöhnt findend, hätte ihm ingewohnt, und der Geist, den Vater versöhnt und den Sohn eingeboren findend, hätte die seligmachende Confirmation über ihn ausgegossen. So wäre das große Problem der Einigung des menschlichen Willens mit dem göttlicheu vollendet gewesen. Durch die Sünde trat die Dreipersönlichkeit Gottes in Widerspruch für den Menschen. Da keine von den drei göttlichen Personen die andere im Menschen findet, so manifestiren sie sich alle drei als repellirend, und nur die Barmherzigkeit Gottes ist es, die im Sohne in Knechtsgestalt herabsteigt, und den Menschen durch Darbieten der eignen Brust vor dem Zorne des Vaters und des Geistes schützt, und sie durch seinen freiwilligen Tod versöhnt. Nach dem Falle ward der Mensch aus der paradiesischen Region entsetzt, zur Strafe und zur Gnade zugleich. Denn er konnte nun nicht mehr die unmittelbare Manifestation Gottes ertragen, ohne von dem göttlichen Zornfeuer verzehrt zu werden, und er ward nun in die irdische, zeitlich räumliche Region gesetzt, als in eine Gnadenzeit und Gnadenanstalt der Erlösung. Indem Gott den Adam in seinem Sturze aufhielt, sprach er die Kraft seines Wortes in das Innerste des Menschen ein, welches noch wie eine bloße Möglichkeit zur neuen Geburt inne lag, und erst dann zur lauten Stimme im Herzen des Menschen erwachte, als dasselbe Wort in äußerer Offenbarung, deren Gipfel die Erscheinung Christi ist, sich kund that. Der Mensch würde die innere, seit dem Falle Adams durch göttliche Gnade eingesprochene Stimme Gottes nicht vernehmen können, wenn nicht der in der Geschichte hervorgetretene Christus jene in uns schlummernde Stimme in uns erweckte. Ohne die innere Stimme würde uns die äußere nichts helfen können; ohne die äußere würde die innere nicht erweckt werden. Es verhält sich damit auf ähnliche Weise, wie mit der Sprachentwicklung im Menschen. Die Erfahrung zeigt überall, daß der Mensch nicht zur Sprache gelangt, wenn nicht die schon der Sprache mächtigen Eltern und Erzieher durch ihr Sprechen das Vermögen im Kinde anregen und entfalten. Hier liegt offenbar die Möglichkeit der Sprache im Kinde; aber es kann dieselbe nicht entfalten, wenn es keine Anregung von Außen erfährt. Conjunction des Innern und Aeußern ist also auch hier Bedingniß.

Wenn es unvermeidlich war, daß die Nachkommen Adams mit der Erbsünde zur Welt kommen, so begegnet doch dieser Erbsünde die Erbgnade. Denn Christus wollte nicht etwa einige Auserwählte erlösen, sondern er ist für Alle gestorben. An Verweigerung der Gnade Gottes ist gewiß Keiner zu Grunde gegangen, und wie es immer mit den heidnischen Völkern, die bis auf den heutigen Tag in polytheistischem Aberglauben größtentheils versunken liegen, stehen möge, so ist doch gewiß, daß auch unter ihnen Christus sich wirksam erweiset, und eine jede edle That eines Heiden ist ein Beweis von der Gegenwart Christi. Denn freilich wirkt die Sonne um so mächtiger, je weniger sie von dazwischenliegendem Gewölke gehindert wird; aber ist denn da durchaus Nacht, wo die Sonne durch, wenn auch noch so finsteres, Gewölk verhüllt wird? Durch den Einfluß des Christenthumes, dem sich selbst heidnisch gesinnte Philosophen nie ganz entziehen konnten, sind dem Aufkommen aller Systeme des Determinismus wie des Indeterminismus unüberwindliche Hindernisse entgegengesetzt worden. Kein Versuch der einen oder der andern Art hat vor dem im Stillen und von innen heraus alles Falsche verzehrenden Feuer des Christenthums zu bestehen vermocht; ja diese Versuche haben sogar dazu dienen müssen, die Wahrheit des Christenthums tiefer zu begründen und in helleres Licht zu setzen.

Nachdem in dem Bisherigen die Hauptmomente einer Theorie der Freiheit, der Versuchung und Gnade entwickelt worden, so mag hier nur noch Einiges über die Gnadenwahl, die Präscienz und das Verhältniß der Moral zur Religion, oder des Gesetzes zur Gnade folgen.

Dadurch, daß Gottes Rathschluß über Seligkeit oder Unseligkeit der Menschen abhängig gemacht wird von des Menschen freiem Willen, scheint die Idee Gottes als des Allbestimmenden und von nichts Bestimmten gefährdet zu seyn. Auf der andern Seite scheint aber nicht minder die Idee der Freiheit Gefahr zu laufen, wenn Gottes Allbestimmung schlechthin behauptet wird. Und in der That kann das Problem nicht eher als gelöset betrachtet werden, bis gezeigt ist, daß Gott, ungeachtet der Freiheit des Menschen, doch der Allbestimmende ist, und daß ungeachtet der Allbestimmung Gottes doch die Freiheit des Menschen besteht. Die Lösung des Widerspruches ergibt sich indeß einfach aus folgender Entwicklung: Nicht ist es Gottes unbedingter Wille, daß alle Menschen schlechthin selig werden; sondern es ist Gottes unbedingter Wille, daß alle Menschen unter der Bedingung des Gehorsams, also nicht ohne ihren Willen, selig werden. Sagen: Gottes unbedingter Wille sey, daß alle Menschen selig würden, heißt sagen, daß Gott etwas wolle in Beziehung auf die Menschen, ohne Beziehung auf die Menschen. Wer sagt: Gottes Wille sey bedingt durch den Willen des Menschen, der sagt: Gottes Wille

sey deßhalb nicht unbedingt, weil es sein unbedingter Wille sey, in dieser Beziehung bedingt zu seyn. Indem Gott durch den Willen des Menschen bedingt wird, bedingt sich Gott doch nur selbst, und hebt eben dadurch das Bedingtseyn auf. Eben so einseitig und falsch ist es, zu behaupten: die Gnadenwahl bestehe nicht in der Voraussicht dessen, was der Mensch thun wird, in Kraft seiner Wahlfreiheit, sondern in der Voraussicht dessen, was Gott thun will in ihm. Eben so einseitig ist es, das Gegentheil zu sagen: die Gnadenwahl bestehe nicht in der Voraussicht dessen, was Gott im Menschen thun will, sondern in der Voraussicht dessen, was der Mensch in Kraft seiner Wahlfreiheit thun wird. Die Wahrheit liegt allein in der Aufhebung und Vermittlung der beiden Momente des Gegensatzes, gemäß welcher die Gnadenwahl eben so sehr gründet in der Voraussicht dessen, was Gott im Menschen thun will, als dessen, was der Mensch in Kraft seiner Wahlfreiheit mitwirkend thun wird. Gott hat Alle zur Seligkeit berufen, und ohne diese Berufung wäre keine Wahlfreiheit und keine Zurechnungsfähigkeit. Anders stellt sich diese Berufung im göttlichen Allwissen dar, anders im Menschen. Für den Menschen ist die Berufung noch als Möglichkeit zur Seligkeit im Bewußtseyn, und kann nicht zugleich mit der Wissenschaft verknüpft seyn von dem, was sich durch die Wahlfreiheit daraus zur Wirklichkeit erheben wird; aber im göttlichen Allwissen kann keine Möglichkeit seyn, welche nicht zugleich die Wissenschaft in sich schlösse von dem, was sich aus ihr zur Wirklichkeit erheben wird. Eigentlich ist aber der Ausdruck: Vorauswissen, ein falscher und irre führender. Denn in Gott ist weder Vor noch Nach (abstrakt aus dem Jetzt herausgehalten), sondern die ewige unwandelbare Gegenwart. Erst schiebt man Gott das Vor und Nach unter, und dann will man nicht begreifen, wie Gott das Nach vorherwissen kann. Was für uns nicht mehr ist, das ist für Ihn noch, und was für uns noch nicht ist, das ist für Ihn schon. In Ihm entsteht nichts Neues. Was uns als neuer Entschluß Gottes erscheint, ist in Ihm ein ewiger. Er ist der Allbewegende und von nichts Bewegte. Daher schaut er auch die zeitlichen Dinge nicht auf zeitliche, sondern auf ewige Weise an. Wenn wir also Gottes Wissen in dieser Beziehung ein Vorwissen nennen, so wollen wir nur damit sagen, daß es uns, die wir uns von der zeitlichen Betrachtungsweise nicht losmachen können, nur als Vorwissen erscheint; nicht aber, daß es in Gottes Bewußtseyn selbst Vorwissen sey. Nach dieser Erörterung ist es leicht, einzusehen, wie aus Gottes Vorsehen oder Vorwissen in dem angegebenen Sinne für den menschlichen Willen keine Nöthigung hervorgeht. Da die menschlichen Handlungen von Gott nicht als Naturwirkungen, sondern als Offenbarungen der menschlichen Freithätigkeit vorgewußt werden, so ist vielmehr

in dem Vorwissen Gottes gerade die Freithätigkeit des menschlichen Willens bestätigt. Denn es wäre widersprechend, wenn eine Handlung dadurch, daß sie als frei vorgewußt würde, aufhören sollte, eine freie zu seyn. Sollte sie eine unfreie seyn, so müßte sie ja von Gott als eine solche vorgewußt werden. Gottes Allbestimmung ist durch sein Allwissen bedingt, und durch dieß wird der Wille des Menschen statt aufgehoben, vielmehr bestätigt. Daher ist durch die Wahlfreiheit des Menschen nicht die Allbestimmung Gottes aufgehoben, noch durch diese jene. Verlangt man aber, eine Vorstellung zu haben von der Art und Weise, wie Gott in einer ewigen Anschauung alle Dinge erkennt und durchschaut, so verlangt man freilich etwas Unmögliches. Einmal schon deßhalb, weil es dem Menschen, der in der Zeit lebt, schon schwer hält, sich den Begriff des ewigen Lebens zu bilden; geschweige, daß er der Vorstellungsweise des ewigen Lebens fähig wäre, und dann ganz vorzüglich deßhalb, weil der Mensch auch in der ewigen Seynsweise als endliches Wesen nicht einmal dieselbe Erkenntnißweise der Dinge wie Gott haben, sondern derselben nur nach dem Maase seiner endlichen Natur theilhaft werden kann. Die Erkenntnißweise eines Höhern bleibt dem Niedern stets ein Mysterium; die Erkenntnißart Gottes also vor Allem. Genug, daß wir wissen, daß ohne jene zeitfreie, ewige, absolute Anschauung und Erkenntniß aller Dinge in Gott der Begriff Gottes selbst einen Widerspruch in sich hätte.

Das Verhältniß der Moral zur Religion oder des Gesetzes zur Gnade wird sich aus Folgendem ergeben. Gott hat bei seiner Schöpfung jedes Wesen in eine bestimmte Region gesetzt, in welcher allein es den Dienst Ihm leisten sollte und konnte, durch den diese Region mit Gott vermittelt, und durch den es selbst seine Existenz, Vollendung und Seligkeit von Gott erlangen konnte. Denn das Daseyn eines Geschöpfes ist bedungen durch den Dienst Gottes, und so wie ein Geschöpf aufhören könnte, Gott (freiwillig oder unfreiwillig) zu dienen, müßte es aufhören zu seyn. Indem also das Geschöpf in eine Region gesetzt ist, so hat es ein Gesetz, durch dessen Erfüllung nur es das seyn kann, was es seyn soll. Erfüllt es nun dieses Gesetz, mit freier Unterwerfung, so tritt die negative Seite des Gesetzes, nemlich die Schranke, der Zwang, nicht hervor, und das Geschöpf ist frei vom Gesetze, wenn gleich nicht außer demselben. Erfüllt es aber das Gesetz nicht, so wird es dieser Region entsetzt, womit denn zugleich die negative Seite des Gesetzes als Druck und Zwang hervortritt, im Innern als Sollen, im Aeußern als Müssen. Da es jenes Gesetz nicht mehr positiv erfüllt, so muß es nur negativ demselben dienen, und dadurch die Nichtigkeit seines eignen und die Alleinigkeit des göttlichen Willens erweisen. In so fern dies Sollen uns Menschen im Gewissenszwang und dies

Müssen in unserem Verhältniß zur Natur, in unsrer jetzigen Seynsweise unzweideutig gegeben ist, so genügt schon dieß allein zum Beweise, daß wir nicht mehr uns in unserer ursprünglichen Region, in die uns Gott gesetzt, befinden; daß folglich eine Willensbestimmtheit in uns wesentlich geworden ist, die Gott nicht entspricht oder widerspricht. Die Moral für sich, als blos auf das Phänomen des Gewissens gebaut, vermag daher nur zu beweisen, daß wir unserem Begriff aus Gott nicht entsprechen, ja widersprechen. Die Kraft aber, die falsche Willensbestimmung in uns aufzuheben, und die gute zu setzen, kann diese Moral nimmermehr geben. Und doch kommt es einzig und allein darauf an, eine solche Kraft zu schöpfen, wenn uns geholfen werden soll. Nur die Religion vermag diesem Bedürfnisse abzuhelfen, und mit der Religion steht und fällt daher die Idee und das Ziel aller Geschichte. Die Religion begreift die Moral immer in sich, und die Moral weiset immer auf die Religion hin. Die neuern Moralisten aber affektiren, nichts erblicken zu können in der Moral, was auf die Religion der Erlösung hinwiese. Denn sie haben es so weit getrieben, die Moral, welche doch nichts anders, als das Verhalten des Menschen zu Gott zum Inhalte haben kann, zu einem Verhalten des menschlichen Willens zu des Menschen eigner (praktischer oder theoretischer) Vernunft) herabzusetzen, indem sie das Gewissen als Stimme Gottes läugneten, und es für die Stimme der eignen, autonomen Vernunft erklärten. Eine solche Moral kann nun freilich nichts von der Religion wissen wollen, welche statt des Selbstgehorsams, Gehorsam gegen Gott, und statt der Selbstbewunderung Bewunderung und Anbetung Gottes verlangt. Diese Moral ist daher bis in die Wurzel hinein verdorben und zur Unmoral entstellt, indem sie die Selbstachtung und die Selbstbewunderung, somit den Stolz an die Spitze ihres Systems setzt, und zum Grundprinzip aller Tugend erhebt. Leider hat sich diese verderbliche Behandlung der Moral, die in den frühern Zeiten schon mit Pelagius ihr versteinerndes Medusenhaupt erhob, in der Kantischen Philosophie auf's Neue hervorgethan, und allgemeinere Verbreitung verschafft. Kant lehrt: „Der Mensch soll gut seyn; er kann es also auch. Denn wenn er nicht könnte, was die praktische Vernunft unbedingt gebietet, so würde die Vernunft etwas Unmögliches gebieten, folglich sich selbst vernichten. Kann aber der Mensch gut seyn, wenn er nur will, so kann er es durch seinen eignen Willen, und dieser genügt dazu. Von Andern kann dazu, daß er gut werde, nichts geschehen, als daß ihm Lehre und Muster gegeben werde. Da ein ursprünglich guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat, und der Verfall vom Guten in's Böse nicht begreiflicher ist, als das Wiederaufstehen aus dem Bösen in's Gute; so kann die Möglichkeit des letztern nicht

bestritten werden.“ — Kant fällt hier in den Grundirrthum, den Menschen in seiner dermaligen Seynsweise für den ursprünglichen, wie er aus Gottes Hand hervorgegangen, zu nehmen, welches um so inconsequenter von ihm ist, da er doch selbst anerkannte, daß es mit dem Willen des Menschen nicht mehr res integra, wie er sich ausdrückt, sey. Für den ursprünglichen, d. i. den noch unschuldigen Menschen, folgt nun freilich aus dem Gutseynsollen das Gutseynkönnen. Ob er schlechthin aus eigner Kraft, oder nur mit Hilfe Gottes gut seyn könne; dieß ist in jener Bestimmung aber nicht enthalten, und muß aus einem ganz andern Prinzipe abgeleitet werden. Für den jetzigen, mit der Sünde, wie immer, bereits infiscirten Menschen, wie ihn Kant selbst zugibt, folgt aber das Gutseynkönnen keineswegs aus dem Gutseynsollen, eben weil er durch seinen Fall jenes Können verloren hat, das Sollen aber nicht von ihm weichen kann, sondern als Druck und Pein ihm nachhängt. Das Unvernünftige, welches mit diesem Widerspruche des Sollens und Könnens verknüpft ist, fällt nicht in den Imperativ — dieser ist vielmehr sehr vernünftig — sondern in das verkehrte Subjekt, welches sich mit der absoluten Vernunft in Widerspruch gesetzt hat. Wenn nun dennoch im jetzigen Menschen das Sollen sich mit dem Können verbunden zeigt, so ist dies eben die Wirkung der erlösenden Gnade Gottes. Wenn Kant sagt, die praktische Vernunft würde sich selbst vernichten, wenn sie etwas Unmögliches gebieten würde, so sieht man hier recht deutlich, welch' überflüssige Rolle jener postulirte Gott in dieser Philosophie eigentlich spielt. Denn Kant geht bei obiger Behauptung offenbar von der Annahme aus, daß das, was uns in uns das Sollen vorhält, unsre eigne Vernunft wäre, während doch dies etwas über uns Stehendes, uns Besitzendes, von unsrer Willkühr schlechthin Unabhängiges, mit einem Worte: die lebendige Stimme Gottes selbst ist, die als der absolute Centralwille, nach welchem alle creatürlichen Willen frei oder unfrei gravitiren, in das Centrum aller Einzelwillen spricht, sey es in Liebe oder in Zorn, oder in beiden; niemals aber sich von ihnen zurückzieht und wirklos ist, so daß die Einzelwillen allein, oder von der Gravitation zum Centralwillen los und ledig wären. Vielmehr gilt hier der Pauliniſche Ausspruch: „Welch' ein Volk es ist, einen solchen Gott hat es auch.“ — Was nun die folgende Behauptung betrifft, daß sich der Wille genüge zum Gutseyn, und daß von Andern, also auch von Gott, nichts dazu gethan werden könne, so hängt dieser Irrthum zusammen mit der Behauptung der autonomen Natur des Menschen, gemäß welcher er nicht als Mitwirker, sondern als Alleinwirker betrachtet wird. Kant setzt also, wie Pelagius, die Gnade Gottes nur in die Wahlfreiheit, in Gesetz, Unterricht und Muster. Die göttliche

Gnade reicht nicht in den menschlichen Willen hinein, sondern nur bis an ihn; von dort fängt ein für Gott völlig fremdes Reich, das menschliche, an, in welchem der Mensch allein wirkt. Gott und Mensch bleiben daher ewig außer einander. Ja der menschliche Wille glaubt sich gefährdet durch die göttliche Gnade, und meint, sich vor ihr in Acht nehmen zu müssen, so wie Viele sich für um so aufgeklärter halten, je mehr sie sich vor dem göttlichen Lichte in Acht nehmen und verschließen. Es ist keine Ahnung in dieser Lehre, daß die Liebe allein das Prinzip aller Tugenden ist, und daß der Mensch aus sich nicht die Liebe hat, sondern nur von Gott, als der unendlichen Liebe, die Kraft zum Lieben empfängt. Es ist ganz verkannt, daß ohne diese Liebe, ohne dieß göttliche Prinzip, alle Tugenden in eitle Selbstgerechtigkeit sich verkehren, und daß das Gesetz uns unsre Ermanglung der Gerechtigkeit erweiset; nicht aber uns von unsrer falschen Sucht befreit, und uns die Kraft, dem göttlichen Willen zu entsprechen, ertheilt. Was endlich die zuletzt angeführte Behauptung Kant's angeht, daß es nicht weniger begreiflich sey, wie ein guter Baum böse Früchte, als wie ein böser gute Früchte hervorbringe, so beruht dieß Sophisma nur auf der kleinen Verwechslung des anerschaffenen Guten des Unschuldzustandes mit dem durch eigne Mitwirkung erzeugten Guten. Wie der Mensch aus dem Guten in der ersten Bedeutung sich hat in's Böse wenden können, ist wohl sehr begreiflich. Denn er konnte sich eben so sehr zum Guten in der zweiten Bedeutung wenden, und mußte sogar Eines von Beiden, weil die Unbestimmtheit und Unerfülltheit seines primitiven Zustandes nothwendig in die Bestimmtheit und Erfülltheit übergehen mußte.

Aber das ist unbegreiflich, weil unmöglich, daß der fixirt gute Wille sich wieder in's Böse wende, oder umgekehrt, der fixirt böse Wille aus sich in's Gute. Die Leerheit, die Unerfülltheit, die Gestaltlosigkeit kann nicht bleiben, und muß in die Vollheit, in die Erfülltheit und Gestaltheit übergehen; aber die letztere kann nicht minder sich entleeren und entstalten. Hätte Kant seine Behauptung begründen wollen, so wäre ihm die Aufgabe obgelegen, nachzuweisen, wie eine Willensgestalt in die entgegengesetzte umgewandelt werden möge. Die klare Einsicht von der Unmöglichkeit einer Nachweisung dieses Transmutationsprozesses ohne das Wunder der göttlichen Liebe und Gnade hätte ihn leicht über seine frostige, starre und in ihrer Leerheit stolze Moral hinausführen können.

Beilagen.

1. Das geschaffene Universum ist das totale Nachbild Gottes, als des urbildlichen absoluten Universums. So wie

nun Gott als Allheit eine Totalität von Bildern umfaßt, die in Bezug auf die göttliche Einheit Abbilder derselben, in Bezug auf die geschöpflichen Dinge die Urbilder dieser letztern sind, so muß auch die geschaffene Welt als Allheit eine Totalität von jenen, als den Urbildern entsprechenden Abbildern, umfassen und darstellen. So wie aber Gott in sich selbst nur durch Fassung in ein Centralbild die Totalität der peripherischen oder der Abbilder zu erzeugen und zu entwickeln vermag, so muß auch in der geschaffenen Welt nachbildlich der Unterschied des Centralbildes und der peripherischen Bilder sich geltend machen. So wie nun immanent im ewigen theogonischen Prozeß der Sohn das Centralbild ist, so ist es emanent, d. h. in der geschaffenen Welt der Mensch. Der Mensch ist also Mittler zwischen Gott und der Welt, so wie der Sohn Mittler zwischen Gott und dem Menschen. Diese Vermittlung Gottes und des Menschen kann aber unmöglich anders, als durch Vermenschlichung Gottes im Sohne und durch Vergöttlichung des Menschen (ohne Wesensvermischung des Göttlichen und des Menschlichen) in demselben Sohne geschehen, da es das Gesetz jeder Vermittlung eines Höhern mit dem Niedern ist, daß jenes, ohne seine Superiorität zu verlieren, herabsteigend die Natur des Niedrigern annimmt, und dieses, ohne zu jenem zu werden, über sich selbst emporgehoben, der Natur des Höheren theilhaft wird. Das Höhere zeigt sich somit als Haupt und als Glied im Verband der Glieder des Organismus zugleich. Christus ist unser Herr und unser Bruder. Von diesem Standpunkte aus begreift man, daß die Menschwerdung Gottes auch ohne den Fall Adams nothwendig geschehen seyn würde, weil, wenn Gott nicht unser Erlöser zu werden nöthig gehabt, er doch unser Vermittler hätte werden müssen.

2. So wie die immanente Selbstvollendung Gottes zumal und ohne Succession drei Stufen oder Momente durchläuft, nemlich die magische, die geistige und die leibhafte Gestaltung, in deren Begriff erst die Selbstproduktion Gottes vollendet ist, so durchläuft auch die Schöpfung zur Vollendung drei Stufen, nemlich: die unmittelbare Produktion, worin sich, wenn gleich nur durch den Sohn, die Allmacht des Vaters erweiset; die Vermittlung, welche durch den Fall zur Erlösung wird, und worin insbesondere der Sohn wirksam ist, und die Heiligmachung oder Confirmation, worin sich der hl. Geist als Vollender bethätigt.

3. Da die vollendete Freiheit nur erreicht wird durch Opfer und Auf- und Hingabe der unmittelbaren Freiheit, so soll also der Mensch im ersten Moment nicht selbst wirken, weil ja jedes Selbstwirken Nichtaufgabe, Nichtverläugnung eignen Willens ist; sondern Gott in sich wirken lassen, folglich passiv sich verhalten. Wenn nun so der göttliche Wille sich in ihm gefaßt hat, so soll er nun mit diesem göttlichen

Willen, der sich als Same oder als Keim in ihm gefaßt hat, mitwirken, ihn zur Blüthe und zur Frucht zu entwickeln, um, wenn dies erreicht ist, nun als Alleinwirker (welchem Alleinwirken jedoch die begründende oder vorausgehende Gnade des Vaters, die begleitende eder mitwirkende des Sohnes, und die vollendende, heiligmachende, oder confirmirende des hl. Geistes immer zu Grunde liegt) den göttlichen Willen in sich ausgebähren und stets neu gebähren, d. i. ewig verjüngen zu können, durch welche Freiheit der Produktion des göttlichen Willens er gerade am tiefsten mit Gott vereinigt ist.

4. Jedes Produkt hat die Bestimmung, und sofern es ein intelligentes ist, die Pflicht, seinem Producenten zu dienen, dasselbe zu verherrlichen, man könnte sagen, zu beweisen. Jeder Producent hat das Recht, von seinem Produkte diesen Dienst zu verlangen, und sofern dasselbe ein intelligentes ist, im Verweigerungsfalle die Macht, sich diesen Dienst zu erzwingen. Gott würdigt den Menschen des Antrages eines freien Bündnisses zum Zwecke des Beweises Seiner absoluten alleinigen Existenz. Schlägt es der Mensch übermüthig oder niederträchtig aus, so muß ihn Gott — denn wer nicht für Ihn ist, ist wider Ihn — als Feind behandeln, wirft ihn als Besiegten in Ketten, und läßt ihn Frohn- und Sklavendienste verrichten. Als gebundener Sklave ist er nun ein vortrefflicher Beweis der alleinigen Existenz Gottes. Gottes Wille geschieht daher immer; nur auf sehr verschiedene Weise: entweder nemlich, mit des Menschen Willen, oder ohne denselben, gleichsam noch in der Schwebe, oder selbst wider den Willen des Menschen. Das Erste geschieht im Himmel, daher wir täglich beten: Herr, dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden. Das Zweite geschieht auf der Erde im zeitlichen Leben; das Letzte geschieht in der Hölle. Im ersten Falle wohnt Gott dem Menschen inne, im zweiten bei, im dritten durchwohnt Gott den Menschen. Alles ist daher in Gott, nur auf verschiedene Weise. Aus Gott kann nichts hinausfallen, sondern nur aus der einen Weise des In-Gott-Seyns kann der Mensch in die andere fallen. Wer aus der Liebe Gottes herausfällt, fällt in seine Macht. Das Zeitleben ist nur die Mittelregion von beiden, in welchem die Menschen der Inwohnung Gottes in Seiner Liebe, oder der Durchwohnung als dem Gehaltenseyn in der Macht Gottes entgegenreifen.

Die in dieser Abhandlung vorgetragene Lehre Fr. Baaders widerlegt die manichäische Lehre aus dem tiefsten Grunde, indem aus ihr dem Denkenden hervorgeht, daß das Böse keine positive Wurzel hat, und eigentlich nie wahrhaft, d. h. realisirt ist, sondern immer nur zu seyn tantalisch anstrebt, folglich nur subjektiv ist. Seine ganze Existenz und Wirklichkeit ist eine blos innere subjektive, nie eine auch äußere objektive,

oder besser: objektivirte, realisirte. Als böse ist sie wohl realisirt, und in so fern existirend und wirklich, weil zu dieser Wirklichkeit nichts gehört, als das subjektive Streben, der auf die Erfüllung, Verwirklichung und Realisirung seines Inhaltes gerichtete Nisus des Willens. Aber dieser Inhalt des Willens, dieser die Erlangung seines Ziels und Zwecks, die eigne absolute Selbstgenugsamkeit anstrebende Versuch ist ewig unerfüllbar, unbefriedigbar, tantalisch sich abmühend und in jedem Moment seines Ansatzes in demselben Grade vernichtigt, in welchem er energisch ist; zum Beweise, daß nur Gott wahrhaft ist, und nur das dem Göttlichen conform sich erzeugende und bildende Leben des göttlichen Seyns und der Erfüllung, Befriedigung und Beseligung des göttlichen Seyns theilhaft zu werden vermag. Ebenso geht aus der Abhandlung hervor, daß, wenn das Böse keine positive Wurzel hat, es nur in der durch den unbedingt frei sich bestimmenden Willen des intelligenten Geschöpfes gesetzten abnormen, der constitutiven widersprechenden Correlation der Elemente seines Seyns entstehen und bestehen kann; daß die Möglichkeit der Erlösung nichts anders aussagt, als die Möglichkeit der Wiederherstellung der constitutiven Correlation der Elemente seines Seyns, und daß mit der wirklichen Wiederherstellung dieser normalen Correlation das Böse in dem Geschöpfe völlig verschwunden und ins Nichts zurückgeführt erscheint.

Was nun eigentlich die Ewigkeit des Bösen, d. i. die ewige Verdammniß des bösen Geschöpfes betrifft, so ist klar, daß ihr Begriff zusammenfällt mit dem Begriff der selbstverschuldeten Unmöglichkeit und Unmacht der Lösung der falschen und Wiederherstellung der wahren und gesetzlichen Correlation der Elemente seines Seyns. Wer die Möglichkeit einer solchen völligen und totalen Verkehrung des Willens im Geschöpfe vom Standpunkte der Spekulation aus läugnet, der läugnet im Grunde die unbedingte Macht der Selbstbestimmung, d. h. die formale oder die Wahlfreiheit des intelligenten Geschöpfes, und versteht nichts von der Herrschaft, welche jeder erzeugte Wille über das Geschöpf, von dem er erzeugt ist, der Natur des Willens gemäß ausübt. Denn der erzeugte Wille ist entweder der Befreier oder der Binder des erzeugenden, und diese Bindung muß bis zur Unauflöslichkeit der Bande verwachsen können, weil die unbedingte Macht der Selbstbestimmung jeden möglichen Grad der Verbildung und unfreien Bindung des erzeugenden Willens und folglich auch den denkbaren oder möglichen Grad der Bindung, welcher die Unauflöslichkeit bewirkt, in sich einschließt. Da indessen die Wirklichkeit des Bösen und der Verdammniß nicht Sache der Spekulation, die sich nur mit der Möglichkeit derselben zu befassen hat, sondern der Erfahrung und der Geschichte ist, so muß man sich natürlich an die letztere wenden, wenn man die Frage

beantwortet wissen will: Gibt es in der That ein Böses? Gibt es in der That eine Verdammniß? Was das Erstere betrifft, so weiß Jeder um die Existenz des Bösen aus Selbsterfahrung, wie aus Erfahrung von Andern. Die zweite Frage wird aber von der geschichtlichen Offenbarung Gottes an das Menschengeschlecht bejaht, indem sie ihm Kunde gibt von dem Lügner von Anfang, welcher in den Ketten der Finsterniß aufbehalten wird zum Gericht; Kunde gibt von dem am Ende der Tage, wenn der Herr herabkommt, zu richten über die Lebendigen und Todten, eintretenden Weltgerichte, und Kunde gibt von dem alsdann in voller Glorie aufgehenden Himmel, als dem realisirten Gottesreich, in welchem Gott Alles in Allem seyn wird, so wie andrerseits vom Aufgang der ewigen Verdammniß der Hölle für die Bösen.

Wessen Exegese diese Belehrungen der hl. Schrift aus derselben hinausexegetisiren zu können vorgeben würde, den müßte man kurzweg und geradezu des Leichtsinns, oder absichtlichen Obscurirens der Offenbarung bezüchtigen. Ein Anderes aber wäre es, wenn man die Frage, wie dieß in früherer Zeit geschehen ist, aufwerfen würde: Will die hl. Schrift mit der Verkündigung einer ewigen Verdammniß der Bösen auch wirklich und in der That eine niemal aufhörende Verdammniß und Höllenstrafe verkünden? Ist im Sinne der hl. Schrift wirklich: ewig und nie aufhörend untrennbar und ebendasselbe? Die Bedeutung dieser Frage ins rechte Licht zu stellen, muß der Begriff des Ewigen genauer erörtert werden. Da Gott die Ewigkeit selbst ist, und die Ewigkeit actu nichts ist, als Gott selbst, so versteht sich ohne Weiteres, daß Ewigkeit und Unaufhörlichkeit in und für Gott untrennbar und völlig identisch sind. Das intelligente Geschöpf aber ist niemals selbst die Ewigkeit, sondern es hat die Möglichkeit, durch Eingang in Gottes Erkennen, Wollen und Wirken und durch Nachbildung des göttlichen Lebensprozesses der Ewigkeit Gottes theilhaft zu werden. Vor diesem Theilhaftwerden muß es daher im Hindurchgang von der unmittelbaren zur vermittelten Vollendetheit, als außerhalb der Ewigkeit, und somit in gewissem Sinne als in der Zeit seyend gedacht werden. Obwohl nun Gott ursprünglich Alles, somit auch das intelligente Geschöpf, in die Ewigkeit geschaffen hat, so konnte doch diese Unmittelbarkeit des Theilhaftseyns der göttlichen Ewigkeit nur durch das Medium einer zeitlichen Evolution (normale Zeit im Unterschiede der durch den Fall herbeigeführten abnormen, unfreien Zeit) zu dem vermittelten, freigewollten, somit fixirten und ewigbleibenden Theilhaftseyn der göttlichen Ewigkeit übergeführt werden; woraus man sieht, daß für das Geschöpf ein Uebergang aus dem ewigen in das zeitliche, und aus dem zeitlichen wieder in das ewige Leben möglich ist. Das intelligente Geschöpf reift nun in dem und durch das zeitliche Leben, sofern

es die Macht seiner Selbstbestimmung gesetzlich verwendet, dem Eintritte in das ewige Leben, als seinem wahrhaften Ziele, nemlich der totalen Einigung mit Gott, entgegen. Allein es kann in dem zeitlichen Leben und durch dasselbe eben so die Macht seiner Selbstbestimmung mißbräuchlich also verwenden, daß es die entgegengesetzte Möglichkeit des Austrittes aus der Zeit, welcher Austritt unvermeidlich und unabwendbar erfolgt, in sich verwirklicht. In beiden Fällen tritt das intelligente Geschöpf aus der Unganzheit und Halbheit, in die Ganzheit, Vollheit oder Vollendetheit des Seyns, welches es in sich zu verwirklichen bestrebt war, somit in die Ewigkeit, und es zeigt sich also, daß dem Begriff der positiven Ewigkeit als Vollendtheit der Begriff einer negativen Ewigkeit als negativer Vollendtheit, d. h. völliger Entgründung und totaler Verkehrtheit entspricht.

Gleich sind nun beide Weisen des Ewigseyns darin, daß beide die Zeitlichkeit und somit die abstrakte Succession ausschließen. Ungleich, und zwar total ungleich und diametral entgegengesetzt, sind sie in der bestimmten Weise ihres Ewigseyns. Die positive Ewigkeit ist für das Geschöpf die Befriedigung und der volle Frieden seines Seyns, die Vermittlung der Vergangenheit mit der Zukunft also, daß nur die erfüllte, in ihrer freien Bewegung doch bleibende Gegenwart offenbar ist. Die negative Ewigkeit dagegen hält alle Zukunft und Gegenwart in der Vergangenheit verschlungen, während in der Zeit die Vergangenheit doch noch dadurch temperirt ist, daß sie, wenn sie gleich keine wahrhafte, sondern nur eine Scheingegenwart hat, mit der Zukunft zusammen auftritt. In der positiven Ewigkeit ist daher nichts jemal vergangen und nichts jemal unerreicht, unerfüllt und unbefriedigt, oder erst noch zu gewinnen und zu erreichen, sondern Alles ist gegenwärtig, in der Zeit ist nichts bleibend und gegenwärtig, sondern Alles vergangen, aber zugleich doch zukünftig (wieder erreichbar). In der Hölle ist nichts zukünftig, nichts mehr erreichbar, nichts wahrhaft gegenwärtig und bleibend, als eben, daß Alles vergangen und verloren und nichts wieder zu gewinnen ist. Die positive Ewigkeit ist daher Seligkeit, die Zeit ist Reue und Hoffnung, die negative Ewigkeit ist Verzweiflung. Man sieht leicht, daß positive Ewigkeit, Zeitlichkeit und negative Ewigkeit in sofern subjektiv für das intelligente Geschöpf sind, als sie außer seinem Bewußtseyn für es keine Bedeutung haben, sondern nur durch eine Einerzeugung mittelst seiner Imagination als der Vermittlerin aller Erzeugung Wesentlichkeit in seinem Bewußtseyn und für dasselbe annehmen. Hieraus ergibt sich mit Klarheit, daß für das intelligente Geschöpf auch die negative Ewigkeit nur durch wesentliche Einerzeugung der negativen Vollendtheit ins Bewußtseyn tritt, und daß die negative Ewigkeit eben nichts anders ist,

als das leidige, aufgenöthigte und unentfernbare Bewußtseyn des völligen Bankerotts seines gottwidrigen Willens, der das reine Gegentheil dessen erfährt, was er anerstrebt; so, daß gleichsam jeder Dolchstoß, den er gegen das Herz Gottes versucht, in sein eignes zurücktrifft und wühlt. In diesem gründlichen, mit der ganzen Macht einer unzerstörlichen Gewißheit sich geltend machenden Bewußtseyn der Unmöglichkeit, seinen bösen Willen zu realisiren und der strafenden Hand Gottes zu entfliehen, besteht nun eben die Verzweiflung der Hölle. Und hier drängt sich uns nun die gewichtvolle Frage auf: ob es denkbar und möglich ist, daß ein dieser Verdammniß anheimgefallenes Wesen, sobald es die ganze und volle Macht der göttlichen Strafe, die ganze und volle Schärfe seines Widerspruches und die völlige Unmacht seines Widerstrebens inne wird, im Momente des Eintritts der vollständigen Verzweiflung nicht in seinem innersten falschen Willen zusammenbrechen, und erschöpft durch die Anstrengung gegen den Druck des Gesetzes völlige Willenlosigkeit zusammensinken muß? wodurch es denn zwar als willenlos keiner positiven Einigung mit Gott fähig, aber doch aufhören würde, in Widerspruch mit Gottes Willen zu existiren. Es ist nun eine von älteren Forschern aufgestellte Behauptung, daß das intelligente Geschöpf nur so lange dem göttlichen Willen aktiv widerstreben könne, als es noch in der Illusion befangen sey, am Ende doch noch seinen Willen durchsetzen zu können. Diese Illusion sey aber nur so lange möglich, als das Zeitleben für das Geschöpf dauere, in welchem als der Gnadenanstalt der Erlösung und der Suspension des Gerichtsfeuers das Geschöpf die göttliche Langmuth mißbrauchen könne zur thörichten Einbildung, es müsse doch der göttliche Wille nicht allmächtig und alleinwirklich seyn, da so vieles gegen seinen Willen Vollbrachte nicht blos ungestraft hingehe, sondern häufig sogar zu wenigstens zeitlichem Glück und Wohlseyn führe, und es werde daher auch seinen Willen am Ende doch noch durchsetzen können; eine Illusion, die, wenn auch nur momentan, jeder Sünde unterliegt. Sobald nun aber das Zeitleben aufhöre, das göttliche Gericht über die Bösen hereinbreche, das Bewußtseyn und Gefühl der Verdammniß, und die ganze Pein der Höllenqual in ihm aufgehe, da müsse auch der letzte Rest jener Illusion verschwinden, da werde ihm die Nichtigkeit und Ohnmacht seines verkehrten Willens augenscheinlich und im Momente der Verzweiflung an der Realisirbarkeit seines Willens und der Gewißheit von der Allmacht und Alleinigkeit des göttlichen Willens müsse nun der eigne falsche Wille innerlich erschöpft und weiteren Widerstandes unfähig zusammenbrechen, und auf diese Weise zuletzt aller Widerspruch gegen den göttlichen Willen, alles Böse und somit auch alles positiv Unselige aufhören. Wer sich nemlich den bösen Willen nicht auf dem Wege der

liebevollen Gnade durch den Erlösungstod Christi austilgen lasse, dem müsse er in der Hölle durch die Flammengluth der Verdammniß, aus welcher dem Verdammten keine Errettung möglich scheinen müsse, abgebrannt werden, weßhalb die letzteren nicht wie die Seligen als Kinder Gottes, sondern nur als unfreie Knechte im Hause des Vaters gehalten werden könnten. Die heil. Schrift aber nenne die Verdammniß darum ewig, weil während ihrer Dauer dem Verdammten kein Absehen einer möglichen Erlösung aufgehen, und sie ihm daher subjektiv eine ewige seyn müsse, ohne daß die h. Schrift hiemit eine Dauer in alle Ewigkeit als Unaufhörlichkeit habe aussagen wollen. Das Hauptargument dieser Ansicht stützt sich auf die Behauptung, es sey unmöglich, daß ein Geschöpf Gott noch länger widerstreben könne, wenn die ganze Macht der Negativität Gottes sich ihm manifestire. Dieser Ansicht gegenüber steht nun diejenige, welche die Ewigkeit der Verdammniß im Sinne der Unaufhörlichkeit nimmt, und als deren spekulative Repräsentanten hier nur zwei der bedeutendsten Forscher angeführt werden mögen, nemlich Jakob Böhme und St. Martin. Diese Forscher behaupten, ein Aufhören der Verdammniß sey darum undenkbar, weil mit diesem Aufhören zugleich das Leben als aktives aufhören müßte; ein passives Leben einer Intelligenz aber um nichts begreiflicher, als etwa eine intelligente Pflanze sey. Sie behaupten: ein jedes lebendige Wesen sey dieß nur durch ununterbrochene Thätigkeitserweisungen seiner constitutiven Funktionsorgane. Die Kraft der Thätigkeit erzeuge sich in ihm immer auf's Neue. Wenn auch wirklich in der Verdammniß jeden Augenblick das Widerstreben des bösen Willens an sich selbst verzweifelnd vor der ehernen Macht Gottes zusammenbreche, und der böse Wille aus Verzweiflung wirklich von sich abstehen wolle, so könne er doch nicht, weil er keinen andern Willen mehr sich faßlich finde, und da er als lebendes Wesen unvermeidlich zur Thätigkeit und Wirksamkeit getrieben werde, so müsse er immer wieder sich in seinem bösen Willen erfassen, um auf's Neue vernichtigt zu werden, und so in alle Ewigkeit fort und eben diese doppelte Unmöglichkeit einerseits der Unerfüllbarkeit seines falschen Willens, andererseits des Nichtmehrlassenkönnens von diesem falschen Willen sey die vollendete Verdammniß des negativ vollendeten endlichen Geistes.

III.

Ueber das Verhältniss des Theismus zum Christenthum.

Wie alle Wahrheit nur gewonnen wird durch Ueberwindung und Vermittlung eines polarischen Gegensatzes, so stellt sich das wahre Verhältniß Gottes zur Welt gleichfalls nur heraus in der vermittelnden Aufhebung zweier polarisch sich gegenüberstehender extremer Ansichten über dieses Problem. Es gibt deßhalb auch nur drei mögliche Betrachtungsweisen in dieser Rücksicht, wovon die beiden extremen, merkwürdig genug, sich wie gleichnamige Pole stets zurückstoßen, weil sie eben im tiefern Grunde dennoch identisch sind, während die vermittelnde, d. i. die Mitte behauptende Betrachtungsweise schon dadurch ihre Wahrheit erweiset, daß sie dem abstrakten Verstande als ein Widerspruch erscheint. Für die zwei extremen Betrachtungsweisen sind die Namen Pantheismus und Theismus allgemein angenommen und bekannt; für die, beide aufhebende, Betrachtungsweise wüßte ich keinen bezeichnenderen Namen als Christianismus, weil sie eben im Christenthum ihre tiefste, ja ihre alleinige Wurzel hat.

Der Pantheismus sagt: Es ist undenkbar, daß etwas außer Gott existiren könnte; also gehört Alles, was ist, zum göttlichen Seyn und Wesen. Um nicht Gott und Welt außer- und nebeneinander zu stellen, identificirt der Pantheismus Gott und Welt, wodurch ihm freilich beide wie unter den Händen verschwinden, indem sie immer in einander untergehen, und es darum zu keiner bleibenden Existenz zu bringen vermögen. Gott hat nach dieser Ansicht kein für sich seyendes eignes Bestehen, sondern Er ist nur die passive Substanz, welche erst als Welt zum concreten Daseyn und zur Verwirklichung ihrer selbst gelangt. Aber auch die Welt hat kein eignes Bestehen, sondern sie hebt sich immer wieder in Gott auf und geht in ihm zu Grunde. So daß man den Pantheismus Atheismus nennen kann, in so fern er Gott als Gott läugnet, weil als Welt behauptet, und Akosmismus, in so fern er die Welt als Welt läugnet, weil als Gott behauptet. Die Systole und Diastole des ewigen göttlichen Lebensprozesses besteht nach dieser Ansicht eben in der ewigen wechselseitigen

Aufhebung Gottes in die Welt und der Welt wieder in Gott; wobei, wohl zu merken, die armen Geschöpfe nicht etwa freiwillig sich in Gott aufgeben, sondern gewaltsam von Gott aufgehoben und zurückgenommen werden, weil er sich nur dadurch stets verjüngen kann. Es fände demnach ein wahres Mordleben zwischen Gott und den Geschöpfen statt. Die selbstbewußten Geschöpfe müßten Gott, anstatt Ihn zu lieben, nur fürchten und hassen als den absoluten Tyrannen, der sie auf den Gipfel alles Lebens, zum Selbstbewußtseyn emporgehoben, um sie um so tiefer hinab zu stürzen in den Abgrund der Vernichtung. Den herztödtenden Charakter des Pantheismus hat Baader längst in seiner genialen, aber wahrscheinlich eben deßhalb fast ganz ignorirten Schrift (Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatze der mechanischen) dadurch auf das treffendste bezeichnet, daß er diesen pantheistischen Gott oder Ungott mit dem Saturnus vergleicht, der nur vom Fraße seiner Kinder lebt. Dieß allein ist der wahre, consequent durchgeführte Pantheismus, welcher, ob materialistisch oder spiritualistisch, die von Ewigkeit her vollendete Offenbarung Gottes in der Welt und als Welt behauptet, und dem Alles als nothwendiges Moment und Element des normalen Lebens gilt, selbst das, was uns als Abnormität erscheint. Jeder Versuch, den Pantheismus anders auszuführen, geriethe in Widerspruch mit sich selbst, wie denn in den neuesten pantheistischen Versuchen, welche damit umgehen, sich zu christianisiren, dieser Widerspruch leicht nachweisbar ist. Sie stehen mit dem einen Fuß im Heidenthum, mit dem andern im Christenthum. Es ist dem Einflusse des Christenthums gelungen, sie von der Unhaltbarkeit des Pantheismus als Nothwendigkeitssystem zu überzeugen; aber sie haben den Muth nicht, sich dem Christenthume völlig hinzugeben.

Der Theismus dagegen sagt: es ist undenkbar, daß Gott in der Welt und als Welt existiren könnte, denn der Unendliche kann nie endlich, das Endliche nie unendlich, also müssen Gott und Welt getrennt werden. Um nicht Gott und Welt zu identificiren, glaubt der Theist beide durch eine unausfüllbare Kluft trennen zu müssen. Er fällt darum in das andere Extrem, indem er die Welt, wenn auch nicht ausdrücklich, doch so gut als außer Gott setzt. Denn der Gott und die Welt des Theismus sind in sich abgeschlossene Sphären, so zwar, daß Gott nicht auf die Welt einzuwirken vermag, und die Welt wie eine aufgezogene Maschine nach ihrem unverrückbaren Gesetze abläuft. Es ist allerdings wahr, daß diese letztere Ansicht, entschieden ausgesprochen, nur bei dem bornirtesten Theismus vorkommt. Aber wenn auch Kant, Jakobi, Bouterwek und Andere dieser Ansicht, wie wir sehen werden, widersprechen, wenn sie auch mit der heil. Schrift sagten: In Gott leben, weben und sind wir; wenn sie folglich auch die

Durchwohnung Gottes in Bezug auf die Welt, d. h. die Macht Gottes über die Welt und das völlige Subjicirtseyn der Welt unter Gott anerkannten, so läugneten sie doch — und dies ist der gemeinsame Charakter alles und jedes Theismus — die Möglichkeit und die Bestimmung der Welt zur Inwohnung Gottes, d. h. die Möglichkeit des Zusammenschlusses Gottes mit der Welt (im Bilde), und somit die Vollendung und Seligkeit der Geschöpfe.

Beide Ansichten, die pantheistische und die theistische, beruhen auf einer falschen Einung, d. i. einer Confusion und einer schlechten Unterscheidung, d. i. einer Trennung. Gott und Welt müssen aber in der Unterschiedenheit geeint und in der Einung unterschieden gehalten werden. Indem Gott die Welt producirt, unterscheidet er sie von sich, so wie die Welt in den Geistwesen sich von Gott unterscheidet; aber er hält sie zugleich in sich befaßt, er durchwohnt sie und wohnt ihr inne (wenn sie sich nicht widersetzt), während Er nur als Er selbst in sich selbst wohnt. Auf diese Weise ist die Welt als Product in und außer Gott zugleich. Es sind in der That zwei Welten, die göttlich urbildliche, die geschöpflich abbildliche, und es sind dennoch keine zwei außereinander seyende oder sich gegenüberstehende Welten, weil die göttliche als die allein absolute, die geschöpfliche als die bedingte, von jener begründete und ohne sie nicht existiren könnende Welt in sich befaßt hält, sey es, daß jene dieser inwohnt, oder daß sie dieselbe blos durchwohnt.

Für diesesmal lassen wir die genauere und allseitige Beleuchtung des Pantheismus und sein Verhältniß zum Christenthum bei Seite, um uns ausschließlich mit dem Theismus und seinem Verhältnisse zum Christenthum zu beschäftigen.

Da man gewohnt ist, einen Unterschied zwischen Theismus und Deismus anzunehmen, so soll dieser angebliche Unterschied vorerst einer näheren Prüfung unterworfen werden. Kant theilt in seiner Metaphysik im vierten Abschnitte über die rationale Theologie eben diese in die transcendentale und in die natürliche Theologie ein. Die transcendentale Theologie lehrt uns nach Kant gar nicht die Erkenntniß Gottes, sondern nur die Erkenntniß eines Urwesens. Wer nun keine andere Theologie annimmt, als nur die transcendentale, ist ein Deist. Denn die transcendentale Theologie ist nur die Erkenntniß eines Urwesens, aber nicht eine Erkenntniß der Gottheit. Der Begriff Gott bedeutet schon ein Wesen, das Verstand und freien Willen hat. Dagegen ist die Erkenntniß der natürlichen Theologie von Gott eine Erkenntniß von einem Wesen, das der Urheber der Welt ist durch Verstand und Vernunft nach freier Willkühr; und dies ist der Theismus. Wer die natürliche Theologie läugnet, ist ein Deist.

Von gleichem Standpunkte in dieser Beziehung aus:

gehend, sagt Bouterwek in seiner Religion der Vernunft S. 265: Abgesehen von einem religiösen Wissen, das sich auf eine mystische Anschauung Gottes gründen will, bliebe dennoch eine unmittelbare Gotteserkenntniß im Sinne des reinen Theismus übrig, wenn die metaphysische Vernunftidee, durch die das Absolute erkannt wird, indem es nothwendig erkannt wird, mit der Idee des wahrhaft Göttlichen ganz und gar einerlei wäre. Aber dann müßte dem denkenden Geiste die Wirklichkeit eines wahrhaft göttlichen Urgeistes zu bezweifeln eben so unmöglich seyn, als er die Wirklichkeit eines ewigen Urgrundes alles Daseyns zu bezweifeln vermag. Was bedürfte es noch weiter des Nachdenkens über das, was man Daseyn Gottes nennt, wenn die Vernunftidee, die uns unwiderstehlich nöthigt, einen ewigen Urgrund alles Daseyns anzuerkennen, uns schon unmittelbar davon überzeugte, daß der Urgrund alles Daseyns ein wahrhaft göttlicher Geist ist? Aber ein moralisch vollkommenes Wesen ist mehr, als ein unbedingt nothwendiges Wesen. Der göttliche Geist kann nicht als vollkommen gedacht werden, wenn er nicht als frei gedacht wird. Freiheit aber ist das Gegentheil der Nothwendigkeit. Wer also an Gott glaubt, im Sinne des reinen Theismus, erhebt sich schon durch den Begriff, den er sich von Gott macht, über den blos metaphysischen Begriff von einem nothwendigen Wesen, das nur darum als ein wirkliches gedacht werden muß, weil die Nothwendigkeit die Wirklichkeit in sich schließt.

Kant und Bouterwek behaupten demnach auf gleiche Weise — und es liegt diese Behauptung dem größern Theile unsrer Philosophen und Theologen zu Grunde — daß die Erkenntniß vom Urgrunde alles Seyns noch nicht die Erkenntniß eines selbstbewußten und freiwollenden absoluten Wesens, d. i. Gottes, einschließe. Wer sich mit jenem begnüge, sey Deist, wer zu diesem fortschreite, Theist, sagt Kant. Wem sollte es aber nicht höchst bedenklich erscheinen, daß Kant und die ihm gleich Gesinnten sich nicht gescheut haben, eine Ansicht der Dinge mit dem Namen Deismus zu bezeichnen, von welcher sie selbst eingestehen, daß in ihr von Gott gar nicht die Rede, sondern blos von einem Urgrunde alles Seyns, der sich weder selbst begreife, noch überhaupt begriffen werde. Es wäre ganz unerklärlich, warum die Theisten diese offenbar naturalistische und insofern atheistische Ansicht Deismus genannt haben, wenn man nicht wüßte, daß sie, da ihrer eignen Ansicht ein versteckter Deismus im angegebenen Sinne, und folglich Naturalismus und Atheismus zu Grunde liegt, zuvor selbst Deisten sich nannten und genannt wurden, und daß sie nur ein neues Wort für eine alte Sache sich erfunden haben, um nun als reine Theisten jene ganze schwere Last von Beschuldigungen, die man auf sie häufte, von sich ab und auf den nun zum Sündenbock gemachten Deismus hinüber wälzen zu können.

Allein das Bemühen des alten Deismus, sich als Theismus zu Ehren und Ansehen zu bringen, ist ganz vergeblich. Anstatt der alten schweren Beschuldigungen los zu werden, hat er nur durch diesen Versuch seine alten Blößen erkennbarer aufgedeckt, und seine Dürftigkeit und Nichtigkeit entschiedener an den Tag gelegt. Einen Beweis für diese Behauptung bietet schon die einfache Betrachtung dessen dar, was der Theismus sich unter dem Urgrunde des Seyns, und was er sich unter Gott denkt. Wir haben nemlich oben gesehen, daß Kant, Bouterwek und mit ihnen die Deisten behaupten, in der Erkenntniß des Urgrundes alles Seyns, zu welcher der Mensch unvermeidlich geführt werde, sey noch nicht Selbstbewußtseyn und freithätige Willenskraft enthalten, die Einsicht von der Nothwendigkeit eines Urgrundes sey noch nicht Erkenntniß Gottes. Wenn demnach auch der Theist sich gegen jene Ansicht der Dinge erklärt, welche mit dem, was er Urgrund alles Seyns nennt, sich begnügt, so behauptet er doch, daß der Urgrund alles Seyns als solcher ohne Selbstbewußtseyn und Wille gedacht werden könne, und daß es eines weitern Nachsinnens bedürfe, um durch die Idee des Absoluten überzeugt zu werden, daß das Absolute ein göttlicher Geist ist. (Bouterwek.)

So reden kann nur, wer den allerabstraktesten Begriff mit der Idee des Absoluten verbindet, und auf das ärgste das Wesen des Geistes verkennt. Wem der Begriff des Absoluten nicht zugleich der des freien Geistes ist, dem verhält sich die Geistigkeit zum Absoluten, wie Accidens zur Substanz. Der Theist ist blind genug, zu wähnen, er denke das Absolute, wenn er es als absolut nothwendiges Wesen im Gegensatze eines absolut freien sich vorstelle, und was er so eben noch als ein absolut Nothwendiges — er will sagen Blindes — gedacht, das wird ihm unter den Händen, man weiß nicht wie, indem er die Geistigkeit und Freiheit nur noch hinzu denkt, und es Gott nennt, zu einem absolut Freien und Selbstbewußten. Wie man aber ein Wesen, das der Substanz nach blind ist, zugleich als ein sehendes und geistiges begreifen könne, dies uns zu lehren war freilich nur dem reinen Theismus aufbehalten. So wie sich im Vorigen zeigt, daß der Theist die Geistigkeit des Absoluten nur als Accidens begreift, so gilt ihm natürlich auch die Freiheit und Willenskraft des Absoluten nur für ein Accidens desselben, und es ist sich deßhalb nicht zu verwundern, wenn Viele die Geistigkeit und Freiheit des Absoluten als eine Art von Luxus in demselben betrachtend und zum einfachen Begriffe des Absoluten als eines zur Erklärung der Existenz der Welt absolut nothwendigen Wesens zurückkehrend, zum baaren Deismus, oder deutlicher Naturalismus, bekennen. Woraus sich denn aufs Neue ergibt, wie sehr mit Recht die ältern Theologen

schon den Deismus oder Theismus einen versteckten Atheismus genannt haben. Denn auch der allerreinste Theismus trägt die Wurzel des Atheismus dadurch in sich, daß er, wie gezeigt, das Wesen des Absoluten nicht als Geistigkeit und freie Persönlichkeit begreift, sondern diese Prädikate als Accidenzen durch einen weitern Denkakt erst hinzuthut. Der Theist findet es daher nicht so ruchlos, wenn jemand Gott läugnet. Entsetzt sich ein Dritter darüber, so führt er mit Salbung die Bibelstelle an: Richtet nicht, damit Ihr nicht gerichtet werdet. Greift man ihn dennoch an, so weiß er sogleich die triftigsten Gründe, die eine Art von Rechtfertigung erzielen sollen, anzuführen, oder die Sache blos auf einen Irrthum des Verstandes zu reduciren, womit die höchste Vortrefflichkeit in Gesinnung und That bestehen könne. Grade, als wenn nicht die Zweifelsucht des Menschen an Gott und dem Göttlichen vom Willen ausginge, und als wenn der Mensch wirklich an Gott zweifeln könnte, falls er in der That und wahrhaft das Gute und Rechte will! Der schuldlose Verstand soll auch hier wieder zum Sündenbocke gemacht werden, damit nur der Wille sich rein waschen könne, und da Niemand sich das Maß des Verstandes selbst gegeben, so reducirt sich der Irrthum — wenn es anders einer ist — auf ein angebornes Gebrechen, für das man nicht verantwortlich seyn kann. Um den Irrthum des Theismus, gemäß welchem die Idee des Absoluten nicht zugleich die Idee Gottes seyn soll, in der Wurzel einzusehen, bedarf es nur einer näheren Betrachtung der Hauptmomente, welche in der Idee des Absoluten nothwendig enthalten sind. Daß das Absolute Grund seiner selbst ist, ist im Begriffe desselben gegeben. Grund seiner selbst seyn kann doch aber wohl nichts, was sich seiner als eines durch sich selbst begründeten Wesens nicht bewußt ist. Soll nun gar das Absolute — wie der Theist doch zugibt — zugleich Grund eines außer ihm vorhandenen, von Ihm wesentlich Unterschiedenen seyn, so ist es der Gipfel des Unsinns, diesen Urgrund alles Seyns in etwas Anderem, als in einem sich seiner selbst bewußten und das von Ihm Hervorgebrachte wissenden persönlichen Geistes zu suchen, und die Idee des Absoluten ist **eo ipso** die Idee Gottes. Allen diesen Abstraktionen und Entstellungen — so weit sie vom Verstande herrühren — hätte man leicht entgehen können, wenn man nur die einfache Betrachtung gemacht hätte, daß doch alles Seyn entweder wissend oder gewußt seyn müsse, und ein Seyn, welches weder wissend noch gewußt wäre, ein Unding ist, wie das Kantische Ding an sich. Die Natur, welche sich nicht selbst weiß, ist nur dadurch als existirend, der endliche Geist nur dadurch als wissend zu begreifen, daß sie als von Gott gewußt gedacht werden, so wie Gott, der Absolute, nur als der Allwissende und von Nichts Gewußte außer wem er sich zu wissen gibt,

gedacht werden kann. Im Gewußtseyn von Gott gründet die ganze endliche Welt, die wissende und nichtwissende, und es ist Gedankenlosigkeit, oder noch etwas Schlimmeres, wenn man nicht einsehen will, daß die ganze endliche Welt, da sie bei der Frage nach dem Grunde ihres Seyns immer außer sich hinaus weiset, aus sich selbst so wenig verständlich ist, als das Gemälde ohne den Maler.

Aus dem Bisherigen erhellt, daß jener angebliche Unterschied zwischen Deismus und Theismus ein nichtiger ist. Denn diejenige Ansicht, welche der sich so nennende Theismus mit der Benennung Deismus bezeichnen will, und die in der Behauptung eines absolut nothwendigen Urgrundes alles Seyns ohne Selbstbewußtseyn und Persönlichkeit bestehen soll, ist eben der baare Naturalismus, und hat mit einer Lehre von Gott nicht das Geringste zu schaffen, und es ist, wie schon bemerkt, nur ein naiver Verrath des Theismus an sich selbst, daß er den Naturalismus eines Namens würdigt, der von dem, den er sich selbst beilegt, im Grunde genommen nicht verschieden ist.

Die Verwandtschaft, in welcher dadurch der Theismus mit dem Naturalismus zu stehen selbst bekennt, überhebt uns aller weitern Beweise für unsre Behauptung, daß der consequent durchgeführte Theismus zu nichts anderm, als zum Naturalismus geriethe, und daß er nur dann diesem Resultat, als einem offen ausgesprochenen, zu entgehen vermöge, wenn er sich in die Philosophie des Nichtwissens als in einen Schlupfwinkel flüchtet. Man darf nur den Gang, den der Rationalismus, der nur unter einem neuen Namen dasselbe, was der Deismus und Theismus ist, in neuern Zeiten genommen, etwas näher erwägen, um jene Behauptung bestätigt zu finden. So wie sich in unsrer abstrakten und darum improduktiven Zeit mehr als in irgend einer frühern Epoche Alles in unversöhnte Gegensätze spaltet, so hat sich der Rationalismus wieder in sich selbst in Gegensätze gespalten, und in verschiedenen Formen dargestellt, je nachdem das abstrakte Gefühl oder der abstrakte Verstand vorherrschend geworden. Da, wo der abstrakte Verstand (d. i. der concrete Unverstand) sich vorzugsweise geltend gemacht, ist der Rationalismus bis zum offenbaren Naturalismus fortgeschritten, und hat sich, einleuchtend genug, in mehreren Individuen mit dem gemeinsten Pantheismus innigst verbrüdert. Da hingegen, wo das abstrakte Gefühl vorschlägt, wirft man sich dem Nichtwissen und Nichtwissenkönnen und einem selbstgemachten sogenannten Vernunftglauben in die Arme. Da es aber dem Glauben widerspricht, ein selbstgemachter zu seyn, indem er ebensowohl Wirkung Gottes in uns, als Produkt unseres Willens ist, so jener gemachte Vernunftglaube in der Kantischen Schule gar nicht einmal objektiv, sondern nur so gut als objektiv, aber bei Leibe nicht wirklich objektiv gemeint ist, in der Jakobischen wenig-

stens sich nicht zum Wissen zu erheben vermag; so bleiben alle diese im leidigen Subjektivismus stehen, welcher stets den Unglauben zu seiner Wurzel hat. Man thut darum dieser Form des Rationalismus ganz Unrecht, wenn man sie Glaubensphilosophie nennt. Sie glaubt in der That gar nichts, sondern sie setzt nur an die Stelle des wahrhaften spekulativen Denkens ein falsches, abstraktes, und nennt das Resultat desselben Glauben oder Denkglauben. Von diesem Denkglauben gilt denn ganz wörtlich, was Marheineke witzig darüber gesagt hat: nemlich der Denkgläubige denke (meine) zu glauben, und glaube (meine) zu denken; mit Beidem sey es aber = 0. Seinen festesten Hinterhalt hat der Theismus als Philosophie des Nichtwissens oder des sogenannten Vernunftglaubens gefunden. Und dieß ist sehr natürlich. Denn da der Theismus zu gut weiß, daß, wenn er sich als positive Wissenschaft gestalten wollte, der ihm versteckt zu Grunde liegende Naturalismus zu Tage kommen würde, und da er doch dieses Prinzip nicht fahren lassen will, so muß es ihm freilich bequem seyn, dasselbe unter dem weiten Mantel des Nichtwissens, den er für das Gewand der Demuth und Bescheidenheit vor Gott ausgibt, verbergen zu können.

Wenn nun der Theismus, wie wir gesehen haben, es nicht zum lebendigen Begriffe Gottes bringt, sondern nur höchstens in empirischen Reflexionen über absolutes Bewußtseyn und Persönlichkeit hin und her redet, so geräth er in nicht minder große Verwirrungen, sobald er das Verhältniß Gottes zur Welt bestimmt darlegen soll. Die Ansicht Vieler läuft auf das schon oben angegebene Resultat hinaus, daß nemlich die Welt allerdings als freie Schöpfung, Produkt Gottes sey; aber, daß sie einmal von Gott herausgesetzt, wie eine künstlich aufgezogene Maschine in sich selbst ablaufe, ohne daß Gott in sie einzugreifen vermöge, wenn er sich nicht in Widerspruch mit sich selbst setzen wolle. Denn griffe Gott ein, so zerstörte er sein eignes Werk, oder er gäbe wenigstens kund, daß er bei seinem Werke früher etwas versehen habe, was nun der Verbesserung bedürfe. Es verlohnt sich in der That nicht der Mühe, gegen diese Argumentation etwas vorzubringen. Man kann nur ganz einfach bemerken, daß derjenige, der so etwas ernstlich behauptet, sich selbst widerspricht, wenn er von Gott als dem seiner selbst bewußten und die Welt wissenden allmächtigen Wesen, und von der Welt als dem Produkte Gottes redet, womit er nothwendig Gott zugleich als Weltregent anerkennen muß. Ist es dem Theisten Ernst mit der Anerkennung der Persönlichkeit und der Allmacht Gottes, so muß er auch die Welt als dem göttlichen allmächtigen Willen und der göttlichen Allweisheit unterworfen anerkennen, und darf nicht die Möglichkeit der außerordentlichen Einwirkung Gottes auf die Welt, d. h. die Möglichkeit der

Wunder zu läugnen, sich unterfangen. Und umgekehrt kann es dem Theisten, wenn er die Möglichkeit der Wunder läugnet, nicht Ernst mit der Anerkennung des persönlichen und allmächtigen Gottes seyn. Dies haben denn auch Kant, Jakobi, Bouterwek und Andere wohl eingesehen, und sich deßhalb wohl gehütet, die Möglichkeit der Wunder zu läugnen. Kant erklärt sich so hierüber: „Die Concurrenz Gottes zu jeder einzelnen Begebenheit der Welt ist die Direktion Gottes. Die ordentliche Direktion ist die Unterordnung einzelner Begebenheiten und besonderer Handlungen, die unter der Ordnung der Natur stehen, unter die göttlichen allgemeinen Zwecke. Die außerordentliche Direktion ist die Bestimmung einzelner besonderer Begebenheiten, die nicht unter der Ordnung der Natur stehen, und zu den allgemeinen göttlichen Zwecken gehören. Diese Eintheilung der Direktion in die ordentliche und außerordentliche ist ganz der Natur der Dinge angemessen. So fern also Gott zu einer besondern Handlung concurrirt, wodurch eine Ausnahme in der Regel und Ordnung gemacht wird; so ist dies eine außerordentliche Direktion. Bei einer solchen ist immer ein Wunder anzunehmen.“

Bouterwek läßt sich sogar auf eine Widerlegung der Scheinbeweise ein, wodurch man die Unmöglichkeit der Wunder darthun wollte. In seiner Religion der Vernunft heißt es: „Wunder Gottes, hat man gesagt, sind unmöglich, wenn mit jenem Worte ein unmittelbares Eingreifen der göttlichen Allmacht in die durch die göttliche Weisheit selbst gestifteten Naturgesetze bezeichnet werden soll. Denn, argumentirt man, die göttliche Weisheit würde sich selbst widersprechen, also keine Weisheit seyn, wenn sie, um ihre Zwecke zu erreichen, dieselbe Ordnung der Natur störte, die eben darum eine göttliche Ordnung ist, weil alles in ihr zusammenwirkt zur Erreichung des Zwecks der Weltschöpfung. Aber erstens hat noch kein menschlicher Verstand das unmittelbare Verhältniß der Naturgesetze zu der göttlichen Urthätigkeit erforscht, und zweitens ist es eine willkürliche Behauptung, daß der Zweck der Weltschöpfung nur durch Naturgesetze erreicht werde. Wollen wir überhaupt im Laufe der Dinge nichts für möglich gelten lassen, als was nach Naturgesetzen erfolgt, so müssen wir auch den Glauben an unsre moralische Freiheit aufgeben. Es streitet auch gar nicht gegen die göttliche Weisheit, daß sie, der moralischen Ordnung der Dinge gemäß, in die natürliche unmittelbar eingreife. Wir dürfen uns die göttliche Weisheit nicht vorstellen, als ob sie durch die von ihr gestiftete natürliche Ordnung sich selbst so gefesselt hätte, daß nur nach Naturgesetzen der Zweck der Welt erreicht werden könnte.“

Dürfte nun freilich die Möglichkeit der Wunder noch auf andere, mehr positive Weise darzuthun seyn, so muß man doch das Gesagte in so weit, abgerechnet einiges Schielende, als

wahr anerkennen. Wenn jedoch Bouterwek fortfährt: „Aber wir können auch nicht erforschen, ob die moralische Weltordnung ein solches Eingreifen der göttlichen Allmacht in die natürliche Ordnung der Dinge mit sich bringe," so würde er dieses gewiß nicht behauptet haben, wenn er, statt die Grenzen des vernünftigen Wissens so gar eng zusammenzuschnüren, vielmehr darauf bedacht gewesen wäre, die wahren Grenzen willkürlicher Voraussetzungen und blinder Vorurtheile sorgfältig auszumitteln. Denn er geht, so wie alle Theisten, von dem ganz willkürlichen Vorurtheil aus, daß der Mensch in seiner jetzigen Seynsweise sich in seiner ursprünglichen, normalen Region befinde, so wie, daß das dermalige Verhalten des Menschen zur Natur und der Natur zum Menschen gleichfalls das normale und von Gott selbst ursprünglich angeordnete sey. Wäre dies wirklich der Fall, so wäre der Mensch auch für diese Region ursprünglich geschaffen, in ihr müßte er seine Bestimmung erfüllen und seine Vollendung erreichen, aus dieser Region hinaus in eine höhere oder tiefere zu streben, würde Sünde für ihn seyn. Auf der andern Seite würde das momentane Hereinragen und Aufblitzen einer höhern Region, eines höheren Gesetzes, welches immer mit der Suspension der niedrigeren Region oder des niedrigeren Gesetzes verknüpft ist, d. i. das Wunder, für diese niedrigere Region, wenn sie einmal als eine normale angenommen wird, gar keinen vernünftigen Sinn haben. Wunder setzen immer eine Unvollendung oder eine restaurirbare Abnormität voraus; wo aber eine solche statt findet, da bedient sich auch die göttliche Liebe der Wunder. Denn wie anders vermöchte sie das in eine niedrigere Region gesunkene Geschöpf aus dieser in die höhere, ursprüngliche zurückzuführen, als durch Wunder? Wenn es nun leicht ist, aus der Unfreiheit, in welcher sich der Mensch dermalen nach Geist und Natur befindet, indem er dort dem Gewissenszwang (dem Sollen), hier dem Naturzwang (dem Müssen) sich unterworfen zeigt, zu beweisen, daß sich der Mensch nicht mehr in seiner ursprünglichen und normalen Region befindet, und daß er doch in dieser Region als in einer dualistischen, wo gut und böse im Kampfe liegt, nicht bleiben kann, sondern in die ursprüngliche wieder zurückgehen, oder noch tiefer fallen maß, folglich sich einer Erlösung bedürftig und fähig zeigt: so hat es nicht den geringsten vernünftigen Sinn, zu behaupten, wir könnten nicht erforschen, ob die moralische Weltordnung ein Eingreifen der göttlichen Allmacht in die natürliche Ordnung der Dinge mit sich bringe. Was ist denn natürliche Ordnung der Dinge? Die wahrhaft natürliche Ordnung der Dinge kann wohl keine andere seyn, als die ursprünglich von Gott selbst beim Schöpfungsakte hergestellte, welche zu ihrer Fixirung nur noch der Vermittlung durch die Willensaufgabe der intelligenten Geschöpfe

an Gott bedurfte. Bestände diese wahrhaft natürliche Ordnung noch, oder vielmehr, hätten die intelligenten Wesen dieselbe durch jene Vermittlung zur bleibenden und ewigen gemacht, so würden alle weiteren Wunder überflüssig seyn, weil das eine, große, ewige, allumfassende Wunder aufgegangen wäre.

Da aber der Mensch aus jener wahrhaft natürlichen Ordnung der Dinge fiel, jedoch wieder in sie zurück soll, so kann er die neue Ordnung der Dinge, in die er durch Gottes Gnade eintrat, keine absolut natürliche, sondern nur eine relativ natürliche nennen, in so fern er in seiner zeitlich-räumlichen Seynsweise an die Gesetze dieser Ordnung zu seinem Heile gebunden ist. Denn in Bezug auf die ursprüngliche Ordnung und Region, in die der Mensch geschaffen ward (in welcher allein er dem Gesetze seines Daseyns Genüge leisten kann), ist die neue, in welche er trat, immer eine abnorme, und nur in so fern, als Gott selbst ihn nun in die neue, zeitlich-räumliche Region einführte, um ihn durch sie, da es unmittelbar unmöglich war, wieder in die ursprüngliche emporzuführen, kann diese neue Region eine normale genannt werden; aber nur als Mittel zum Zweck, nicht als Selbstzweck. Wenn demnach die wahrhaft natürliche Ordnung der Dinge von Seite intelligenter Geschöpfe gestört worden, wie ist es denkbar, daß Gott nicht in den Lauf der Dinge sollte eingegriffen haben, sey es um zu strafen, oder strafend zu retten und zu erlösen?

Bei der Untersuchung über das Verhältniß Gottes zur Welt bieten sich übrigens noch eine Menge von Fragen dar, die der Theismus alle entweder sehr unvollständig, oder gar nicht zu beantworten vermag. Wie wenig er seinen Gegensatz, den Pantheismus, wahrhaft überwunden hat, zeigt sich schon daraus, daß er demselben auf keine andere Weise zu entgehen versteht, als durch Verzichtleisten auf wahrhafte Einsicht und Erkenntniß, und, daß er offen gesteht, wenn er seinem Verstande folgen würde, so wüßte er den Pantheismus nicht zu vermeiden. Dadurch gibt denn diese Art von Theismus zu verstehen, daß doch nur beim Pantheismus die Wahrheit, weil der Verstand zu finden sey, und man muß bekennen, wenn es der Theismus darauf angelegt hätte, dem Pantheismus den Sieg und allgemeine Verbreitung zu verschaffen, er hätte diesen Zweck auf keine Weise besser zu erreichen vermocht, als dadurch, daß er den Verstand verläugnete und ihn seinem Gegner zuschrieb. Bis zu dieser äußersten Spitze trieben es freilich nur vorzugsweise die Theisten der Jakobischen Schule. Aber auch den übrigen, und besonders denen der Kantischen Schule liegt derselbe Wahn oft versteckt oder halb unbewußt zu Grunde. Kant sieht an vielen Orten sehr wohl ein, daß der Pantheismus so wenig den Verstand befriedige, als er das Gewissen befriedigt, und dennoch spricht

er an andern Orten so, daß man wohl sieht, er sey nur deßhalb nicht Pantheist, weil er auf alles Wissen Verzicht leistet, und am Verstande überhaupt, in wiefern er das Uebersinnliche sich zum Gegenstande macht, verzweifelt. Deßhalb führt er die hieher gehörigen Hauptprobleme der Philosophie auf Antinomien zurück und behauptet, daß unserem Verstande die Bedingungen fehlten, unter denen er allein im Stande sey, die Frage zu beantworten. Wir wollen dabei etwas verweilen.

Bei der Lehre von der Schöpfung kommt die Frage in Betracht: ob die Welt von Ewigkeit ist, oder ob sie einen Anfang hat? Kant sagt: die Welt muß einen Anfang genommen haben; denn es ist unmöglich, nach der Vernunft sich eine unendliche Reihe der Zeit a parte ante vorzustellen. Allein auf der andern Seite ist es eben so schwer einzusehen, wie dieser Anfang möglich ist; denn die erste Ursache, sie mag handeln, wann sie will, muß doch anfangen zu handeln. Einen ersten Anfang können wir uns also auf keine Weise vorstellen. Da wir uns aber auch keine Welt ohne Anfang denken können, so bleibt uns das Problem eine unlösbare Antinomie.

Kant hat demnach das Unvernünftige jenes Versuches sehr wohl eingesehen, die Ewigkeit als eine anfangs- und endlose Zeit zu fassen; er hat sehr wohl gewußt, daß der Begriff einer anfangslosen Zeit sich selbst widerspricht, es hat ihm sogar vorgeschwebt, daß die Zeit unmittelbar nur auf sich selbst bezogen werden kann, d. h. unmittelbar nur Bezug in sich hinein, und nicht außer sich hinaus hat und nur mittelbar, d. i. durch ihr Centrum Bezug hat auf die Ewigkeit. Denn er sagt: Ich kann mir keine andere Zeit außer der Welt vorstellen, in welche der Anfang der Welt zu setzen wäre. Also kann man den Anfang der Welt in keine Zeit setzen. Wenn ich daher frage: Warum ist die Welt nicht eher erschaffen? so will ich mir hierdurch eine Zeit vor der Welt denken, in deren einen Punkt der Anfang der Welt zu setzen sey. Das ist aber unmöglich; denn vor der Welt ist keine Zeit; die Zeit ist nur durch die Welt und in der Welt. Die Frage also: Warum die Welt nicht einige tausend Jahre eher erschaffen worden, ist ungereimt, und will nur so viel sagen: warum bin ich nicht einige tausend Jahre später geboren; denn alsdann wären die einigen tausend Jahre, wenn ich die Welt will früher setzen, vor mir. Ueberhaupt können wir unsere Begriffe nicht aus dem Raume und aus der Zeit herausbringen, wir mögen es anfangen, wie wir es wollen.

Es ist sonderbar, daß Kant, obwohl er die Einsicht hatte, daß vor der Welt keine Zeit und also der Anfang der Welt in keine Zeit zu setzen ist, dennoch es unmöglich finden will, sich einen Anfang der Welt zu denken, weil die erste Ursache,

sie mag handeln, wann sie will, doch anfangen muß zu handeln. Kant will sagen: denke ich den Anfang der Welt, so kann ich mir ihn nicht anders denken, als so, daß ich dabei Gott ein Vorausseyn und der Welt ein Nachherseyn zuschreibe. Dadurch setze ich aber Gott selbst in ein zeitliches Verhältniß, welches seinem ewigen Wesen widerspricht. Da ich aber dennoch nicht anders denken kann, so bleibt mir der Widerspruch ungelöst.

Allein wenn es, wie Kant selbst behauptet, ungereimt ist, da, wo keine Zeit existirt, von einem Vorher und Nachher zu reden, weil diese Relationen nur innerhalb der Zeit selbst Gültigkeit haben, so beweist ja eben dies, daß die Vorstellung von einem Vorherseyn Gottes in Bezug auf den Anfang der Welt durchaus unstatthaft ist, und daß vielmehr diese Vorstellung als eine Täuschung erscheint, welche daraus entsteht, daß der Mensch in seiner dermaligen Seynsweise an die Formen von Zeit und Raum gebunden ist, und selbst das, was nicht unter diesen Formen erkannt werden kann, nichtsdestoweniger sich darunter vorstellt. Diese Täuschung ist freilich in so fern eine unvermeidliche und nothwendige, als wir uns auf keine Art (wesentlich, denn theoretisch (im abstrakten Begriff) können wir es wohl) der zeitlichen (abstrakten) Betrachtungsweise entziehen können; aber eben so nothwendig ist auch die Erkenntniß, daß diese aus der zeitlichen Betrachtungsweise entspringende Vorstellung eine Täuschung ist, von der wir so bald befreit seyn würden, als wir aus der zeitlichen in die ewige Betrachtungsweise erhoben wären. Indessen leistet uns schon der Begriff, durch den wir die Zeitvorstellung überwinden, den Dienst, dessen wir bedürfen, um uns von jener Täuschung loszumachen, und den hier zu Grunde liegenden Irrthum in seiner Wurzel einzusehen. Ueberdies, wenn vom Anfang der Welt die Rede ist, so ist noch nicht vom Anfang der Zeit die Rede. Denn wenn die Welt zur Vollendung und in die Vollendung, wenn gleich nur unmittelbar und deßhalb noch versetzbar, geschaffen ward, so ward sie auch in die zeit- und raumfreie, wenn gleich nicht zeit- und raumlose Seynsweise ursprünglich geschaffen. Die zeitlich-räumlich-gebundene Seynsweise des Menschen kann deßhalb nicht als ursprünglich und constitutiv, sondern nur als durch das Aufhören der Vollendetheit, durch Abstraktion aus der ewigen Seynsweise entstanden gedacht werden. Die Zeit ist demnach Unganzheit und abstraktes Werden. Als Werden reift sie aber wieder ihrem Ziele zu, und muß darum eben so gut ein Ende haben, als sie einen Anfang hat. Weßhalb Meister Eckard so tiefsinnig sagt: Es wäre mir leid, wenn ich nicht alle Tage jünger zu werden hoffen dürfte!

Auf dieselbe Weise, wie bei der Zeit, verfährt Kant beim Raum. Er sagt: Denke ich mir, daß der Raum der Welt

begrenzt ist, und daß da, wo das Ende des Raumes der Welt ist, ein leerer Raum sich erhebt, so kann ich immer fragen: Warum hat Gott die Welt gerade in diesen Punkt des leeren Raumes gesetzt und nicht weiter? Wenn ich wieder sage: der ganze Raum ist bis ins Unendliche angefüllt; dann könnte ich mir kein Ganzes in der Welt vorstellen. Allein wenn wir uns vorstellen, daß außer der Welt kein Raum ist, so sehen wir, daß wir die Schwierigkeiten niemals heben werden; denn unsre Begriffe sind an Raum (und Zeit) gebunden. Allein obwohl unsre Vorstellung an die räumliche Betrachtungsweise gebunden erscheint, so kann sich doch der Begriff über diese Beschränkung erheben, und so beweiset denn der Geist selbst in seiner Gebundenheit seine ursprüngliche Freiheit. Alle Schwierigkeiten in Bezug auf die Endlichkeit oder Unendlichkeit des Raumes lösen sich, sobald man erkennt, daß der Raum, wie oben die Zeit, unmittelbar nur Bezug auf sich selbst hat, nicht aber außer sich hinaus auf etwas, was selbst nicht Raum ist. Denn durch einen solchen Bezug mache ich das außer dem Raum Vorgestellte wieder zu einem Raume, und hätte dann Noth, außer diesem wieder einen zu setzen, und so ins Endlose oder vielmehr Sinnlose fort. Denn es widerspricht der Natur des Raums, als einer Seynsweise des Endlichen, endlos, unbegrenzt, oder unbestimmt zu seyn. Vielmehr ist der Raum und also die Welt das vollkommen Bestimmte und Begrenzte.

Auch Bouterwek ist über diese Probleme gänzlich im Dunkeln geblieben. Wollen wir uns durch ein neues Beispiel von der schon ausgesprochenen Behauptung überzeugen, daß der Theismus den Pantheismus nicht überwunden hat, so dürfen wir nur in nähere Erwägung ziehen, wie Bouterwek sich in der Frage über das Wann der Schöpfung benimmt. Er sagt: der rein theistische Begriff von der Schöpfung bleibt unerschüttert, auch wenn wir glauben, daß die göttliche Allmacht von Ewigkeit her schöpferisch gewirkt habe, und in Ewigkeit fortfahre, zu schaffen.

Bouterwek sieht hierbei nicht ein, daß die Behauptung einer ewigen, d. h. nie angefangenen und nie aufhörenden Schöpfung den Begriff der Welt als eines freien Produktes Gottes als Producenten vernichtet, daß er die endlose Zeit, trotz allen Verwahrungen, dennoch für die Ewigkeit nimmt, daß denn der Akt, wodurch sich Gott selbst erfaßt, und in so fern auf ewige Weise hervorbringt mit dem Akt, wodurch er die Welt hervorbringt, zusammenfällt, und folglich die Hervorbringung der Welt nichts anderes ist, als die Selbsterplikation Gottes. Zu diesem pantheistischen Resultat muß man unvermeidlich kommen, wenn man eine ewige Schöpfung behauptet; und wenn der Theismus meint, daß der rein theistische Begriff von der Schöpfung unerschütterlich bleibt, ob man eine

ewige Schöpfung annimmt oder nicht, so heißt dies so viel, als daß der reine Theismus unerschüttert bleibt, ob er die Welt mit Gott confundirt oder nicht. Freilich würde sich der Theist vor einer solchen Auslegung seiner Worte nicht wenig entsetzen. Es wäre aber gerathener, wenn er sich vor der unspekulativen Art und Weise seines Philosophirens entsetzte, welche ihn in tausend Widersprüche verwickelt; vorzüglich darum, weil er immer thut, als leiste er auf alles Wissen Verzicht, und doch hintenher uns zumuthet, seine Vorstellungen und Begriffe als die wahrhaft philosophischen anzuerkennen.

Wie bei der Lehre von der Schöpfung, so benehmen sich Kant und Bouterwek auch bei der Lehre der Freiheit. Vor ihrem Verstande kann sich die Möglichkeit freier endlicher Wesen nicht rechtfertigen. So wie man es versucht, mit dem Verstand in diese Materie Licht zu bringen, so ist der Pantheismus unvermeidlich. Weil aber alle praktischen Sätze Thorheiten wären ohne die Freiheit, so nimmt Kant dieselbe an, und zerhaut so den Knoten.

Allein damit ist dem vernünftigen Bewußtseyn des Menschen schlecht gedient, welches nach Harmonie aller seiner Kräfte strebt und streben muß. Denn der Mensch befindet sich so lange in Unseligkeit und in Zwiespalt mit sich selbst, als er seinen Verstand mit seinem Herzen nicht auszugleichen vermag. Wessen Verstand das läugnet, was sein Herz ergreift und will, und wessen Herz das verabscheut, was der Verstand als wahr zu erkennen glaubt, der rühme sich wenigstens nicht, die Wahrheit gefunden zu haben. Denn die erste Wirkung der Wahrheit ist, alle Widersprüche zu lösen, und allen Zwiespalt zu versöhnen. Wer aber gar jenen Zwiespalt zwischen Verstand und Herz für unversöhnbar ausgibt, der versündigt sich an Gott, wie an der Menschheit und an sich selbst. Sollten auch durch alle bisherige Philosophie (obwohl dies nicht wahr ist) die Schwierigkeiten, welche sich in der Lehre der Freiheit darbieten, nicht überwunden worden seyn, so muß doch der religiöse Forscher die Hoffnung festhalten, daß das, was er so unerschütterlich glaubt, nämlich hier die Freiheit, auch endlich werde erkannt werden. Denn wer an der Erkennbarkeit der Wahrheit verzweifelt, der verzweifelt an der Wahrheit selbst. Die dürftigen Surrogate, welche der Theismus dafür unterzuschieben sucht, nämlich das halbe Glauben und der halbe Skepticismus, das halbe Wissen und halbe Nichtwissen, woraus er zusammengesetzt ist, können kein gesundes Gemüth auf die Länge befriedigen. Die Lähmung des Geistes und Gemüthes, welche in seinem Gefolge geht, muß jede noch frische Kraft aus dieser dürren Philosophie heraus, und den lichten Höhen einer wahrhaft christlichen Philosophie entgegenführen.

Hat sich der Theismus in den Untersuchungen über Gott, die Schöpfung, die Freiheit als aller wahrhaften Erkenntniß

und Einsicht entbehrend bewiesen, so könnte es doch Manchem noch scheinen, als gewähre er eine gewisse Religiösität, da er, wenn auch im Widerspruch mit seinem Verstande, doch immer das Daseyn Gottes, die Unterschiedenheit der Welt von Gott, und die Freiheit anerkannte. Sobald sich aber die Untersuchung fortbewegt zu den nähern Bestimmungen der Moral und Religion, so enthüllt sich auch das zu Grunde liegende irreligiöse Prinzip auf's Deutlichste. Das wahrhafte Denken ist nämlich ein religiöser Akt, und wer irreligiös denkt, der kann nicht religiös seyn. Abgesehen von aller Irreligiosität ist das Abgeschmackteste in den theistischen Moralsystemen, daß sie jenes tiefsinnige Wort des heil. Paulus ganz unbeachtet lassen: „Regiert Euch aber der Geist des Gesetzes, so seyd Ihr nicht unter dem Gesetz." Der heil. Paulus weiset hiemit die Entstehung des Gesetzes, in so fern es sich als Zwang und Druck offenbaret, in dem Heraustritt aus dem Gesetz, im Abfalle von demselben nach, und deutet zugleich auf den Sinn und Zweck der Religion hin, welcher kein anderer ist, als den Menschen von der Sklaverei des Gesetzes zu befreien, dadurch, daß sie ihn lehrt und unterstützt, es zu erfüllen. Davon will der theistische Moralist schlechterdings nichts wissen, und lieber, als er den Fall und die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen anerkennt, betrachtet er die Sklaverei des Gesetzes als ursprünglich und constitutiv. Zu diesem Grundirrthume gesellet sich nun sogleich ein zweiter von nicht geringerer Bedeutung. Ich meine die allgemeine Annahme der Theisten, daß das Gesetz, welches sich uns in unserem Inneren offenbart, nicht die Stimme Gottes, sondern die unserer eignen Vernunft sey. Sie scheuen die Gegenwart Gottes; es würde ihnen unheimlich zu Muth werden, wenn sie glauben müßten, daß Gott in ihrem Innern auf wirksame Weise gegenwärtig sey. Schon ihr Stolz, durch den sie sich für autonom erklärt haben, lehnt sich dagegen auf. Nur sich selbst gebietend und sich selbst gehorchend, halten sie sich für frei. Wenn sie das Sittengesetz erfüllen, so geschieht es nur, um sich nicht selbst verachten zu müssen. Ihre Tugend ist daher keine Tugend, denn sie ist Selbstgerechtigkeit. Gälte ihnen dagegen die Stimme des Gewissens für die göttliche selbst, so würde von Autonomie gar keine Rede seyn können. Die Erfüllung des Gesetzes würde eben nichts Anderes seyn, als die demuthvolle Unterwerfung und liebreiche Selbstverläugnung vor Gott, wie dies alles in der christlichen Religion der Fall ist. Unter allen Theisten ist Bouterwek der einzige mir bekannte Forscher, der hierin den gewöhnlichen Theismus überschreitet, und dadurch sich dem Christenthume annähert, weßhalb er in dieser Beziehung mit Auszeichnung erwähnt zu werden verdient. Er sagt mit Recht (Rel. der Vernunft S. 352), daß die Systeme der Uneigennützigkeit, wenn sie uns unbedingte Pflichterfüllung

ohne religiösen Glauben ansinnen, entweder zu einem blinden Gefühle ihre letzte Zuflucht nehmen, oder uns auf einen Machtspruch unserer subjektiven Menschenvernunft verweisen müssen, deren Autorität zwar jeder Vernünftige anerkennt, aus deren Gesetzen sich aber doch nicht erklären läßt, woher das Gebietende in dem moralischen Bewußtseyn stammt. An einer andern Stelle sagt er: „die sich selbst verstandesmäßig erkennende Vernunft entdeckt in sich selbst die höchste der Ideen, als die Wurzel des Gefühls, das den Zweifel niederschlägt, wenn der Vernünftige an den wahren Gott glaubt. Aber mystisch darf dies Gefühl allerdings genannt werden; denn es entspringt aus der Tiefe des Bewußtseyns, wo das Wissen endigt. Unumwunden muß die Philosophie gestehen, daß ohne diesen Mysticismus des Gefühls die wahre Religion keine Haltung im menschlichen Geiste hat; daß sie ohne diesen Mysticismus von dem skeptischen Atheismus verschlungen wird. Denn wenn die wahre Idee des Göttlichen uns nicht täuscht, so ist sie kein blos subjektives Erzeugniß der menschlichen Vernunft. Ist sie aber dieses nicht, so müssen wir voraussetzen, daß der Ewige selbst, dessen Wesen dieser Idee entspricht, eben durch diese Idee auf eine uns unbegreifliche Art in den Tiefen unseres Bewußtseyns sich uns kund thut oder offenbart. In dem Glauben selbst ist diese Voraussetzung gegründet. Sie ist vernünftig, wie der Glaube, auf dem sie ruht, und der nichts weiter als ein frommer Traum seyn würde, wenn er nicht diese Voraussetzung begründete.“

Hätte Bouterwek, anstatt nur beiläufig einmal auf diese Idee zu gerathen, dieselbe einer tieferen Erforschung, und allseitigerer Durchführung gewürdiget, so hätte er eines guten Theiles seines Raisonnements überhoben seyn können, und würde uns reichere Resultate dargeboten haben, als seine Schrift nun enthält. Vor Allem würde er auf diesem Wege tiefere Einsichten in das Wesen des Guten und Bösen, worüber die Theisten sammt und sonders nicht viel oder nichts verstehen, gewonnen haben, so wie er das Unvernünftige des damit in der genauesten Beziehung stehenden Begriffes der Vervollkommnung in's Unendliche, den auch Bouterwek, wie alle Theisten, mit einem gewissen Pathos vorbringt, eingesehen haben würde. Der Theist hält diesen Begriff für erhaben, ja für den erhabensten, und er meint, nur durch ihn könne man dem pantheistischen Begriff des Zurücksinkens in Gott entgehen. Hier bewährt sich auf's Neue die Behauptung, daß der Pantheismus in einer Vereinerleiung, der Theismus in einer Trennung Gottes und der Welt besteht, und daß beide die die Extreme ausgleichende Mitte verfehlen. Der Pantheismus sieht nicht ein, daß Einung in Confundirung ausartet,

wenn er Gott und Welt im Wesen sich zusammenschließen läßt. Der Theismus sieht nicht ein, daß die Unterscheidung in Trennung ausartet, wenn Gott sich nicht mit seinem Geschöpfe (im Bilde, nicht im Wesen) zusammenschließen kann. Nämlich der Theismus stellt das Verhältniß des Geschöpfes zu Gott so, daß dasselbe sich Gott in's Unendliche annähern kann und soll, ohne Ihn je zu erreichen, weil es sonst zu Gott selbst würde. Dieser Begriff der Vervollkommnung in's Unendliche muß geradezu der antichristliche genannt werden, weil nach ihm Gott nie in den Menschen, der Mensch nie in Gott eingehen, folglich der Mensch mit Gott nie versöhnt werden kann, sondern jener, von diesem durch eine unausfüllbare Kluft geschieden, zwar diesem seinem Urbilde, gehetzt von der Hetzpeitsche des kategorischen Imperativs, ewig nachjagen muß, aber ohne Hoffnung, je durch Erreichung seines Zieles von der Unruhe und Unganzheit seines Seyns befreit, und in die ewige, vollendende Gegenwart und Totalität des Seyns aufgenommen zu werden, worin er keineswegs zu Gott wird, wohl aber der Seligkeit und Vollendtheit desselben theilhaft. Der Theist macht die absurde Voraussetzung, daß nur Gott vollendet seyn könne, folglich das Geschöpf entweder ewig unvollendet bleiben, oder zu Gott selber werden müsse, während doch leicht einzusehen ist, daß in dem Reiche der Wahrheit kein Gesetz existiren kann, dem zufolge der Mensch Gott seyn oder werden, wohl aber eines, dem zufolge er mit Gott geeint und versöhnt seyn oder werden soll, und daß die Vollendung des Geschöpfes von nichts Anderem abhängen kann, als davon, daß es derjenigen Idee entspricht, zu welcher es Gott geschaffen hat, und daß es nur so lange unvollendet ist, als es dieser nicht entspricht. Wollte man nun den Theisten fragen, da nach seiner Ansicht die höchste Vollkommenheit immer noch eine höhere als möglich zulasse, folglich auch die niedrigste immer noch eine niedrigere, der Mensch aber doch von einem bestimmten Punkte der Gottentfernung oder Unvollkommenheit habe anfangen müssen; wollte man ihn also fragen, welches denn dieser Punkt gewesen sey, so würde er natürlich nur durch einen **salto mortale** den Menschen in's Daseyn können springen lassen. Denn welchen Punkt immer er für den primitiven ausgeben würde, so könnte man stets nur ganz einfach fragen: warum hat der Mensch nicht im nächst entfernteren Punkte angefangen? Und wenn man ferner darnach fragen wollte, wodurch denn die Nothwendigkeit des steten Fortschrittes und der steten Annäherung an Gott gegeben sey, so würde die gänzliche Bodenlosigkeit seiner Ansicht offenbar werden. Denn die Antwort, die er allein ertheilen würde, nämlich daß im kategorischen Imperativ die Nothwendigkeit des Fortschrittes gegeben sey, ist ganz unstatthaft, weil der kategorische Imperativ wohl dem Menschen sein Nichtentsprechen der göttlichen

Idee im Druck des Gewissens fühlbar machen, aber keineswegs zum wirklichen Entsprechen zwingen kann. Denn könnte er das, wo bliebe dann die freie Selbstbestimmung des Menschen? Hat aber der Mensch freie Selbstbestimmung, so kann er sich eben so gut von Gott entfernen (in's Unendliche?), als sich ihm annähern. Aber diese Seite hat der Theismus theils aus Scheue ignorirt, theils vielleicht sogar absichtlich übergangen, um die Welt glauben zu machen, es gäbe keinen Geist, der sich der Wahrheit widersetze, und dem Lichte verschließe, folglich alle Sünde und aller Irrthum blos Schwäche der menschlichen Natur wäre, obwohl er hinterher wieder in voller Inconsequenz von lichtscheuem Obscurantismus spricht. Eben so absurd es ist, zu meinen, daß sich der Mensch in's Unendliche Gott annähern könne, eben so absurd ist es auch, daß er sich von Ihm in's Unendliche entfernen könne. Denn der endliche Geist hat seine Schranke, und sollte er unter derselben zurückbleiben können, so vermag er doch niemals über dieselbe hinauszugehen. Uebrigens wird es nach dem Bisherigen einleuchten, daß die Welt ursprünglich nicht anders als vollendet, aber nur unmittelbar vollendet und der Vermittlung des Willens der freien Geschöpfe bedürftig aus Gottes Hand hervorgehen konnte; man wird einsehen, daß nach dem System der unendlichen Vervollkommnung, welches die Welt unvollkommen aus Gottes Hand hervorgehen läßt, das Böse unvermeidlich als constitutives Element alles Geschöpflichen, also mit der Endlichkeit zusammenfallend, betrachtet, und in so fern keineswegs dem Geschöpfe, sondern dem Schöpfer zugerechnet werden muß. Damit ist denn natürlich der Gegensatz von Gut und Böse aufgehoben, und das, was man böse nennt, nichts weiter als nothwendige Schranke oder Limitation alles Endlichen. Wäre das Geschöpf ganz frei vom Bösen, so müßte es nach dieser Lehre zu Gott selber werden; wäre es ganz frei oder los vom Guten, so müßte es in's Nichts übergehen. Der Theismus kommt daher zu denselben Resultaten, wie der Pantheismus. Denn was ist dem Pantheismus das Böse anders, als ein constitutives Element alles Lebens, folgend aus der Selbstlimitation (die ihm für identisch gilt mit Selbstverendlichung) des Unendlichen nach der zwar als tiefsinnig gepriesenen, aber im Grunde flachen Definition Spinoza's: **omnis determinatio est negatio.**

Der Theismus bleibt dem Christenthume ewig fremd. Denn um das Gute zu thun, ist er sich selbst genug; er bedarf daher nicht der göttlichen Gnade, wenn er das verübte Böse nicht selbst und aus eigner Kraft wieder aufzuheben vermag, so kann ihm auch nicht geholfen werden; er bedarf daher auch keines Erlösers. Eben so wenig bedarf er einer göttlichen Offenbarung; denn so weit er die Wahrheit überhaupt zu erkennen im Stande ist, findet er sie in sich selbst;

weiter aber in das Gebiet der Wahrheit eindringen zu wollen, ist eine verwegene Ueberspringung der von Gott allem Menschlichen gesetzten Schranken. Es ist leicht, diese Behauptungen zu widerlegen, und dagegen die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade, der Erlösung und Offenbarung zu beweisen. Da aber diese Momente der christlichen Lehre theils schon entwickelt wurden, theils noch ausführlicher werden dargestellt werden; so muß es erlaubt seyn, hier nur mit wenigen Worten dieselben anzudeuten:

Die göttliche Gnade ist nothwendig, weil der Mensch aus sich nicht die Liebe besitzt, ohne die keine gute That seyn kann, sondern alle Liebe nur aus der göttlichen Liebe als freie Gabe stammt.

Die Erlösung ist nothwendig, weil der Mensch, wenn er das Böse durch einen freien Willensakt wesentlich in sich gemacht, das Vermögen verloren hat, dieses Böse in sich zu tilgen und durch einen entgegengesetzten Willensakt den bleibend guten Willen sich einzuerzeugen, wenn nicht die göttliche Liebe ihn von der Gebundenheit an das Böse befreit und die Aufgabe seines Willens an den göttlichen dadurch möglich macht.

Die Offenbarung ist nothwendig, weil der Mensch durch seinen Fall in die Bande der Unwissenheit, des Irrthums und der Verfinsterung gerathen ist, und nun nur durch Hilfe einer göttlichen Mittheilung sich wieder zur Totalität seiner Erkenntniß zu erheben vermag.

Es ist Vieles unerträglich am Theismus, aber das Unerträglichste ist, wenn er die Miene der Frömmigkeit und Demuth annimmt und sich seiner Unwissenheit und Blindheit in den göttlichen Dingen nicht nur nicht schämt, sondern sogar sich derselben rühmt. Wer wie der Theist, die Philosophie mit dem Ich anfängt, und mit dem Ich beschließt, wer so ganz ungemein viel gethan zu haben glaubt, wenn er dem Urgrunde alles Seyns die Ehre anthut, ihn zu seinem Creator zu creiren, wer die Hilfsbedürftigkeit nicht blos im Unschuldzustande, sondern sogar im abnormen und durch eigne Schuld verwirkten Zeitleben läugnet, wer, obwohl er eingesteht, daß er nichts wisse, dennoch die von Gott gebotene Leuchte von sich stößt, der sollte wahrhaftig nichts von Demuth und Bescheidenheit reden. Das Widerstreben des Theisten gegen das Christenthum wurzelt in dem Stolze und dem Eigenwillen des nicht-göttlich gestimmten Willens.

IV.

Ueber den Zusammenhang der Moral mit der Religion.

Nichts ist in sich selbst klarer und einleuchtender, als der Zusammenhang der Moral mit der Religion, und doch gibt es kaum einen Gegenstand der Philosophie, der mehr verwirrt worden wäre, als eben dieser. Es gibt hier eigentlich nur drei Standpunkte der Auffassung, wovon die beiden falschen unendliche Modifikationen und Uebergänge zulassen, während der Eine wahre sich schon dadurch als solcher beurkundet, daß man ihn nur ganz oder gar nicht anerkennen und in seine Denkweise aufnehmen kann, nicht aber modifizirt oder theilweise. Denn er haßt alle Halbheit. Dieser Eine wahre Standpunkt erweiset sich als die Aufhebung und Ueberwindung jener beiden unwahren, und nur wo der Eine wahre verschwindet, treten diese beiden als der Vermittlung entsunkene, abstrakte Pole in Spannung hervor und einander gegenüber, und obwohl sie einander befehden, können sie sich doch wechselseitig nicht entbehren, und harmoniren im Resultate nur zu gut mit einander.

Der Eine wahre Standpunkt für das richtige Verständniß über das Verhältniß der Moral zur Religion ist jener, durch das Christenthum uns offenbar gewordene, nach welchem der Mensch in seiner guten Willensthätigkeit weder allein und ohne Gott wirksam zu seyn vermag, noch als rein göttliche Wirksamkeit in einem bestimmten Momente Seiner, d. i. Gottes Selbstverwirklichung aufzufassen ist, sondern, in so fern er nur als Abbild oder Nachbild Gottes, als des ewig vollendeten Urbildes, begriffen werden kann, sich darstellt, als bestimmt, das göttliche Erkennen, Wollen und Wirken in sich nachzuerzeugen, und so in Gott ruhend, dessen Vollendtheit, Seligkeit und Herrlichkeit auf seine Weise theilhaft zu werden. Die beiden falschen Standpunkte sind jene, nach deren einem der Mensch als autonom, zum Guten sich selbst genug, und doch nie ganz frei vom Bösen oder Unvollkommenen, weder ursprünglich gut, rein und unverdorben aus Gott hervorgegangen ist, noch jemal in die Vollendung oder Ewigkeit einzutreten vermag, auch keiner Gnadenwirkung Gottes bedarf, wodurch sein böse gewordener Wille von der sich selbst als treibende

Wurzel einerzeugten falschen Sucht gelöst, und die Möglichkeit der Einerzeugung des guten Willens zurückgegeben werde. Der gegentheilige falsche Standpunkt ist jener, nach welchem der Mensch als ein Moment der göttlichen Selbstverwirklichung erfaßt wird, und wonach also alle Handlungen des Menschen, wenn sie gleich demselben als mit Freiheit gethan scheinen, doch eigentlich mit absoluter Nothwendigkeit erfolgen, und in jeder That Gott selbst im Grunde es ist, der, nur in einem bestimmten Momente Seiner Selbstverwirklichung, darin der Wirkende ist. Indem sich diese Ansicht vergeblich abmüht, die bösen Handlungen des Menschen begreiflich zu machen, läugnet sie, am Ende aus Verzweiflung aus diesem Meere des Irrthumes aufzutauchen und den Widerspruch zu lösen, den Widerspruch oder das Böse selbst, indem sie es zu einem nothwendigen Evolutionsmoment Gottes in seiner Selbstverwirklichung selber macht. Und so sieht man, wie beide extreme Ansichten im innersten Grunde ganz mit einander harmoniren, und daher auch zu demselben Resultate führen, nemlich zur Läugnung des Bösen, indem der Deist wie der Pantheist das Endlichseyn mit dem Böseseyn identisch setzt, wobei das Böseseyn keine andere Bedeutung mehr hat, als die des Limitirtseyns, welches im Begriffe des Endlichen allerdings enthalten ist, aber vielmehr gerade das Gegentheil des Böseseyns aussagt.

Die deistische Moral, welche die freie Beweglichkeit des formalen Willens oder der Wahlfreiheit mit Autonomie oder Selbstgesetzgebung verwechselt, ist auf den Stolz des menschlichen Geistes gebaut, oder wie sie sich selbst ausdrückt, auf die Würde der menschlichen Natur. Ihr höchstes Gebot ist, nichts zu thun, was nicht mit der Würde der menschlichen Natur übereinstimmt. Der letzte Grund, weßhalb der Deist sich bestrebt, das Sittengesetz zu erfüllen, ist daher kein anderer, als der, sich nicht selbst verachten zu müssen, und die Selbsthochachtung muß also das oberste positive Prinzip der deistischen Moral seyn. Merkwürdig genug ist es freilich, und ominös, daß die Selbstverachtung des menschlichen Geistes in der Geschichte immer gleichen Schritt gehalten hat mit dem Erwachen und Aufsteigen des Stolzes, und der Stolz daher gerade das Gegentheil von dem zur Folge hatte, was er erstrebte und erstrebt. Es läßt sich allerdings nicht läugnen, daß in der deistischen Moral ein hoher Grad von dem, was man Charakterstärke nennt, eine erstaunenswerthe Selbstbeherrschung, eine in materieller Rücksicht höchst uneigennützige Aufopferung möglich ist; dies alles kann darthun, welche bewunderungswürdige Fülle von Kraft in den Tiefen des menschlichen Wesens wohnt, aber ein Beweis von Tugendhaftigkeit und wahrhafter Sittlichkeit sind alle diese Handlungen nicht. Denn ihre Quelle ist eine Giftquelle, der Stolz, und dieser ist selber ein großes Laster, das aus seiner vergifteten Wurzel

keine Blüthe der Tugend hervorsprossen lassen kann. Die innerste Seele jeder Handlung ist ihr Motiv, und dieses allein entscheidet über die Tugendhaftigkeit oder Lasterhaftigkeit jeglicher Handlung. Es können daher mehrere Menschen äußerlich dieselbe Handlung verrichtet haben, und der Charakter dieser Handlung kann innerlich der rein entgegengesetzteste gewesen seyn, weil das Motiv selbst letzteres gewesen seyn kann. Nur aber die Liebe ist es, welche jegliche Handlung zu einer tugendhaften macht, und gerade diese wähnt der von Selbstachtung trunkene Moralist entbehren zu können, ja zu müssen, um ja recht unpartheiisch sich in seiner Wahl für das eine oder das andere bestimmen zu können. Liebe erfüllt von innen heraus, ohne Zwang, und wie von Natur das Gute zu thun, ohne sich erst durch Vorhaltung des Gesetzes und der Folgen seiner Uebertretung dazu nöthigen zu müssen. Dies, was die Erfüllung der Moral ist, flieht der deistische Moralist wie die Pest, und sein Bewußtseyn ist so sehr verblendet und verkehrt, daß er den Geist und das Leben aller wahrhaften Moral für deren Tod und völligen Untergang hält, und es ist daher wörtlich wahr, daß der deistische Moralist die Liebe-Leerheit für die absolut-nothwendige Vorbedingung zum moralischen Leben oder zur Tugend hält. So wenig versteht der Deist, was wahre Freiheit ist, er, der die Freiheit bei jedem dritten Wort im Munde führt. Nicht bloß, daß er die Wahlfreiheit schon für die erfüllte und vollkommene Freiheit hält, welche weder Willkühr noch Genöthigtseyn, sondern als aufhebende Vermittlung dieser beiden die Identität der Freiheit und Nothwendigkeit ist, so fühlt er auch nicht einmal die Sklaverei, weder des Naturzwanges und der materiellen Gebundenheit, noch die des Gewissenszwanges, unter welcher der Mensch seit und durch seinen Fall seufzt. Vielmehr erklärt er diese doppelte Sklaverei für constitutiv, folglich ihm ursprünglich angeschaffen und ihn in alle Ewigkeit begleitend und für die unerläßliche Bedingung aller menschlichen Entwicklung. Wer aber den Gewissenszwang für constitutiv erklärt, der erklärt dadurch auch das Böse selbst, ohne welches jener nicht existiren könnte, für constitutiv, und läugnet somit das Böse als solches. Die pantheistische Moral geht den umgekehrten Weg der deistischen. Die deistische beginnt mit Hoffart, indem sie den Menschen für autonom und sich selbst genug erklärt, und endet mit Niedertracht in der folgenden Selbstverachtung. Wie denn der Deist sich nicht schämt, zu behaupten, die Menschheit habe sich allmählig aus der Thierheit hervorgebildet, ohne doch je sich völlig von ihr befreien zu können. Wonach denn die Thierheit dem Menschen ursprünglich angeschaffen und constitutiv wäre. Die pantheistische Moral beginnt mit Niedertracht und endet mit Hoffart. Denn niederträchtig ist es, Gott die empfangene Würde der freien Persönlichkeit gewissermaßen ins Angesicht abzuläugnen,

und wer Freiheit verschmäht, verräth Sklavensinn. Hochmüthig aber ist es, sich nach dieser geistigen Selbstvernichtung und aus ihr, wo nicht als Gott selbst, so doch als Gott in diesem bestimmten Momente seiner Selbstverwirklichung wieder hervorgehen zu lassen. Nur Hochmuth kann die Brust eines Menschen erfüllen, der es dahin gebracht hat, sich einzubilden, er gehöre zum göttlichen Seyn und Wesen selber, und wenn er sich, wozu ihn der seiner Denkweise zu Grunde liegende Wahn nothwendig führt, erst über das Böse in sich beruhiget hat, indem er es als nothwendiges Evolutionsmoment, oder als unvermeidliche Limitation alles endlichen Seyns hinweg erklärt, welche Stütze hat er dann noch gegen die ernsten und schweren Versuchungen im Leben? Wird er sich nicht nur zu leicht dem Strome der sinnlichen Begierden überlassen, und am Ende von den wildesten Leidenschaften hingerissen, selbst dem Teuflischen sich eröffnen? Während er vielleicht in satanischer Bosheit der Hölle entgegenreift, wird er in fürchterlicher Ironie noch die Heiligkeit seiner vermeintlich göttlichen Natur bewundern. Es gibt kaum etwas Abscheulicheres, als die Vorstellung eines Menschen, der, von Lastern zerrüttet und denn doch von schwerem Schuldgefühl niedergedrückt, Gott selbst zum Urheber seiner Schandthaten macht, sey es versteckt oder offenbar, und sich selbst am Ende noch für einen Märtyrer hält, der prädestinirt ist, seine Unschuld und seinen Frieden für die Gottheit, die sich in ihm, wie er meint, auf diese Weise offenbaren muß, hinzuopfern. Die pantheistische Moral führt zuletzt zu denselben Irrthümern, in welche die deistische verstrickt sich erweiset, nur in etwas andern Formen. Auch sie lehrt im Grunde, nur durch einen Umweg, die Autonomie des menschlichen Willens, indem sie zwar Gott, der ihr zum abstrakten Absoluten sich verdunkelt, allein die absolute Gesetzgebung zuschreibt, aber in dem Menschen selbst erst Gott zum Bewußtseyn, und folglich zum aktuösen Willen kommen läßt, so daß der Pantheist, indem er seinem Gott zu gehorchen meint oder vorgibt, doch nur sich selbst gehorcht und seinen eignen Willen für Gottes Willen in sich ausgibt. Auch die flache deistische Lehre der Perfektibilität ins Unendliche reflektirt sich im Pantheismus, nur nicht in Bezug auf die Einzelwesen, denn diesen kann er keine ewige persönliche Fortdauer vindiciren (vielmehr werden sie stets, wie sie von der Einheit herausgesetzt sind, wieder von ihr in sich zurückgenommen und aufgehoben), sondern in Bezug auf das Ganze, in so fern der Pantheist eine Unendlichkeit der Zeit zu behaupten nach seinen Voraussetzungen nicht umhin kann. Und weil gleichfalls nach diesen Voraussetzungen Gott sich selbst nur in der Zeit (und im Raum) offenbar zu werden und sich selbst zu verwirklichen vermag, so kann auch nach dem Pantheisten Gott nie fertig und völlig verwirklicht seyn, und es muß also nach ihm Gott selbst, wie

nach dem Deisten der Mensch, ins Unendliche der Verwirklichung, Erfüllung und Vollendung seiner selbst nachjagen, ohne sie je erreichen zu können. Man könnte den Untergang oder das Zugrundegehen aller Einzelwesen nach der Lehre des Pantheismus in dem Allwesen pantheistisch als die Folge des göttlichen Unwillens auffassen. Da ihm weder irgend ein Einzelwesen an seiner Stelle im Besonderen, noch die gesammte Endlichkeit im Ganzen, den totalen und vollkommenen Reflex seiner selbst zurückgibt, so daß er darin verwirklicht zu ruhen vermöchte, so zerschlägt Gott in Seinem Unwillen darüber die untauglichen Gefäße seiner Selbstverwirklichung, und indem er es immer wieder mit andern und neuen versucht, bringt er es doch nie vollkommen zu Stande, als der wahrhaft absolute Tantalus.

Die Grundirrthümer des Deismus, wie des Pantheismus wurzeln in dem Mißverständniß und der Unkenntniß der Idee, und des Begriffes des Unendlichen und des Verhältnisses desselben zum Endlichen. Dem Deisten verursacht die Bestimmung der Idee und des Begriffs Gottes nicht viel Kopfbrechen. Er meint die höchste Großmuth geübt zu haben, wenn er zugesteht, daß Gott freigewußte Persönlichkeit sey; davon aber hat er keine Begriffe, daß dies nur leere Worte sind, wenn er die Selbsterfassung Gottes in der Dreipersönlichkeit monotheletisch läugnet, wenn er nichts anerkennen will von der immanenten Selbstgliederung und Selbstgestaltung Gottes, von dem ewigen Verwirklichtseyn der Totalität aller Möglichkeiten in Gott; von dem bewußtlosen Wesen als der Natur in Gott, ohne welche Er weder ein bewußter, noch ein liebender, noch ein allmächtiger Gott seyn könnte. Er denkt wenig darüber nach, daß die Unendlichkeit noch etwas mehr sagen will, als die bloße Negation des Endlichen enthält. Es bleibt ihm ganz verborgen, daß die Begriffe des Endlichseyns und des Vollendetseyns sich nicht ausschließen, die des Vollendetseyns und des Unendlichseyns aber keineswegs, wie er meint, identisch sind. Eben so wenig begreift er, daß es ein Widerspruch ist, Zeit und Raum als unendlich zu fassen, daß die zeitlich-räumliche Gebundenheit und Materialisirung des Menschen weder immer war, noch immer bleiben wird, folglich wie sie einen Anfang gehabt hat, so auch ein Ende haben muß, und daß der Mensch in seiner Vollendung sich als raum- und zeitfrei, folglich als naturfrei erweist, so wie die Natur in ihrer Vollendung sich als vergeistigt, d. i. materiefrei, und verklärt, als licht und leicht, d. i. den Banden der Finsterniß und der Schwere enthoben, darstellt.

Der Pantheist sieht nun zwar das Leere und Nichtige der Auffassung des Unendlichen beim Deism ein, aber indem er dasselbe als Concretes und lebendig Erfülltes zu erfassen strebt, schiebt er, Besonderheit, Bestimmtheit und Concretheit mit

Endlichkeit verwechselnd und völlig identisch setzend, die Totalität der Endlichkeit der immanenten ewigen Selbstbesonderung des Unendlichen unter und verirrt sich dadurch wo möglich noch weiter von der Wahrheit, als der Deist. Er hält Zeit und Raum für die nothwendigen Offenbarungsweisen des Unendlichen in seiner Selbstbesonderung oder Verendlichung. Indem er das zeitlich-räumliche Daseyn aber für ein beschränktes, gebundenes, zwiespältiges, in Kampf und Streit liegendes, und deßhalb in so fern mit Recht für ein unglückliches hält und erkennt, wie z. B. namentlich Hegel, läugnet er dennoch die Möglichkeit einer andern Weise des endlichen Daseyns, und gegen die tief gewurzelte Krankheit des endlichen Daseyns kennt er kein anderes Heilmittel, als die Vernichtung und Auslöschung desselben im Tode.

Nach dem Bisherigen ist es klar, daß sich weder aus dem Pantheismus noch aus dem Deismus ein in allen Momenten seiner Entfaltung mit sich selbst harmonisches Moralsystem deduciren läßt. Denn es ist der Charakter des Irrthums, sich in einem bestimmten Moment seiner Entwickelung selbst zu widersprechen, und welches dieser Moment sey, ist in dem Vorhergehenden hinreichend ausgesprochen. Ja es ist nicht einmal ein einziger Moment, worin der Widerspruch allein erkennbar wäre, sondern er führt sich vielmehr durch alle Momente der Lehre hindurch, und wirft sogar seinen Widerschein auf diejenigen Aussprüche, sowohl des Pantheismus, als des Deismus, welche, der Wahrheit entnommen, nur durch eine glückliche Inconsequenz mit in jene Lehren aufgenommen worden sind. Der christliche Standpunkt, welcher Gott als den durch seine ewige Selbsterzeugung in der Totalität seiner Möglichkeiten verwirklichten und vollendeten absoluten Herrn Seiner selbst, die endliche Welt aber, keineswegs ihrer dermaligen Seynsweise, sondern ihrer ursprünglichen Bestimmung nach, nicht als die Verwirklichung der in den göttlichen Ideen schlummernden Möglichkeiten, sondern als die nachbildende Verwirklichung der in Gott ewig verwirklichten Ideen begreift, nur dieser christliche Standpunkt ist es, aus welchem die spekulative Deduktion des wahrhaften Moralsystems möglich erscheint. Denn nur aus ihm ist mit der Freiheit die Verpflichtung des Menschen zur Liebe Gottes, der Mitmenschen und der Natur, die Verpflichtung zum Gehorsam gegen die göttlichen Gebote und daraus die Zurechnungsfähigkeit des Menschen begreiflich. Indem die Liebe als das Prinzip aller Moral erkannt wird, ist ihr zugleich die religiöse Grundlage gegeben, ohne deren Anerkennung jeder Versuch einer spekulativen Moral nur unmoralisch ausfallen kann, wie denn die meisten vorhandenen Moralsysteme die besten Belege zu dieser Behauptung abgeben. Die Moral, als die Lehre von dem, was der Mensch thun soll, ist die Lehre, daß der Mensch zum Bilde Gottes geschaf

sen ist, und daß er nur dann ist, was er seyn soll, wenn er sich in seiner Lebensgeburt der göttlichen Lebensgeburt conform hält, d. h. wenn er nachbildend den göttlichen Willen sich einerzeugt. Denn die Liebe hat das Bestreben und das Vermögen, sich dem Geliebten gleich zu bilden, und sie gibt sich keine Ruhe, bis sie dies erreicht hat, womit sie nicht etwa aufhört, sondern vielmehr in ihre Integrität und Totalität eingetreten ihrer völligen Beseligung genießt. Die Moral ist also die Lehre vom Bilde Gottes, und die Moralisten verstehen den kategorischen Imperativ, den sie immer im Munde führen, sehr schlecht, weil sie nicht begreifen, daß er nichts anders ist, als die Foderung des Vaters den Sohn zu gebären, und sich durch die Einerzeugung desselben in der Lebensgeburt zu vollenden, eine Foderung, womit der Vater Keinem Frieden läßt, bis sie erfüllt ist. Man muß nemlich vorerst sich zu der Centraleinsicht erheben, daß jedes Seyende nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittlung seiner Generation gut oder böse wird, eine Behauptung, die wohl für das Geschöpf gelten muß, weil sie auf gewisse Weise selbst für Gott gilt. Denn auch Gott ist nur darum ewig gut, weil Er ewig sich als Liebe in Seinem Sohne gebiert. Könnte dieser theogonische Prozeß gehemmt werden, so würde die göttliche Liebe zum Haß, das göttliche Licht zur Finsterniß werden. So wie das Liebe- und Lichtbrennen erlischt, zündet sich das Finster- und Zornbrennen an. Wie das Leben stirbt, wird der Tod lebendig. Das Hervortreten des Todes, des Hasses und der Finsterniß, als der Qual der Verdammniß, wird nur verhindert und überwunden durch die Erzeugung des Lebens, der Liebe und des Lichtes als der Beseligung des Himmels. Wenn nun aber selbst Gott nur darum ewig gut ist, weil er ewig sich als Liebe in seinem Sohne erzeugt, so begreift man, daß auch der Mensch nur dann gut seyn kann, wenn er sich diese Liebe, conform der göttlichen Selbstbegründung, eingebildet hat, und so, mit Gott geeint, dessen Liebe und somit dessen Inwohnung theilhaft geworden ist. Wobei man indeß nicht vergessen darf, daß das Gutseyn vom Menschen in zweifacher Bedeutung ausgesprochen werden kann und muß, einmal, wenn es die als Gabe verliehene, aber noch verlierbare Unschuld bezeichnet, und einmal, wenn es wie hier die durch die mitwirkende Thätigkeit des Menschen im Formationsstreite der Versuchung errungene und also bewährte, bleibende und vollendete Güte bedeutet. Denn da Gott den Menschen aus Liebe geschaffen, so mußte der Mensch auch ursprünglich aus Gottes Hand gut (in der ersten Bedeutung, d. i. unschuldig) und vollkommen, nur freilich noch unvermittelt, weil wahlfrei und dadurch zur wahren Freiheit bestimmt, hervorgegangen seyn. Es ist des Menschen Beruf, Gott in sich nachzugebären, und von Gott in einer niederern Region Zeugniß zu geben, nicht von sich

oder der Natur. In erster Instanz ist daher dem Menschen das Gute bereits fertig gegeben, in zweiter Instanz ist es ihm aufgegeben. Nur durch ein Mitwirken vermag er das Gegebene in der niedern Region auszugebären und die Vollendung zu erreichen, welche darin besteht, daß auch in ihm, wie von Ewigkeit in Gott, die Ungetrenntheit des Samens und der Frucht hergestellt ist.

Indem nun dem Menschen die Manifestation Gottes in einer niederern Region aufgegeben ist, hat er darin seine Schranke und sein Gesetz. Der Begriff des Gesetzes coincidirt aber mit dem des Gesetztseyns in einer bestimmten Localität oder Region, und also auch mit dem des Gestaltetseyns, weil die Gestaltung von der Location bedingt ist, und daher auch mit dem des Bildes Gottes, weil Bildung Gestaltung ist, und es stellt sich auch hier das Begriffenseyn der Moral in der Religion heraus, und ihr untrennbarer Verband. Die Begründung des Menschen in der Einerzeugung des göttlichen Willens ist seine Bestimmung und Erfüllung, und somit seine Bildung oder Gestaltung. Die Gestalt eines Wesens entspricht seiner Stellung. Jedes Wesen kann seine normale Gestalt nur behalten oder wieder gewinnen, wenn es seinen **locus**, sein Gesetz oder seine Relation behält oder wieder gewinnt. Gott, als der absolute Gesetzgeber, als der Allbildner und Allgestalter des gesammten Universums, gibt ursprünglich jedem Geschöpf sein Gesetz, weist ihm seinen **locus** an, und ertheilt ihm die seiner Stellung entsprechende Gestalt. Das intelligente Geschöpf ist nicht darin frei, welches Gesetz, welchen **locus** es annehmen will, denn geschaffen wurde es o h n e seinen Willen und sein Wissen; frei ist es nur in seiner Wiedergeburt aus dem unmittelbaren Daseyn, in das vermittelte, denn wiedergeboren werden kann es nur m i t seinem Willen. Dem intelligenten Geschöpfe ist weiter nichts aufgegeben, als sich zu fixiren in der schon gesetzten Bestimmtheit, Localität, Stellung, Gestaltung und Bildung. Doch erlangt das intelligente Geschöpf seine normale Bildung, Gestaltung oder Beleibung, ohne die kein Wesen vollendet seyn kann, d. i. das Bleiben in seiner Region, nur mittelbar. Das einzelne Wesen als solches kann sich unmöglich mit dem Ganzen conformiren. Nur Gott als das Centrum kann dem Einzelnen diese Formation und Confirmation geben. Wenn also das Einzelne sich selbst diese Form geben will, so geräth es in Widerspruch. Es gehört nichts Geringeres als die Allmacht dazu, dem Einzelnen die Formation zu geben. Nur Gott confirmirt. Wenn sich also das intelligente Geschöpf nicht gegen Gott occultirt, ihm dient, so kann es auch die Confirmation, die Beleibung nicht erhalten. Das intelligente Geschöpf kann also die Beleibung nur als Gabe von Gott erhalten, entgegen der Gabe seines individuellen Willens, das in der Tiefe Gehaltenbleiben der Wur-

zelaction bedingt das Leibhaftwerden des Geschöpfes. So wie sich das Geschöpf aus dem Dienen ins Herrschen wenden will, verschwindet die Beleibung und feste Gestaltung. Dies ist der Charakter des Bösen, daß es keine bestimmte Gestaltung hat, daß man es nicht festhalten, daß es nichts hervorbringen, sondern nur die Hervorbringungen Anderer negiren kann. Jedes Geschöpf ist gesetzt von Gott, und wo es gesetzt ist, da ist es gut. Die Versuchung hat keinen andern Zweck, als das Geschöpf in seinem normalen Gesetz, seinem locus, seiner Stellung und Gestaltung unverrückbar zu machen. Die Versuchung ist daher nicht selbst schon das Böse, sondern weil sie nothwendig ist zur Bewährung, zur Verwirklichung oder Vollendung des Guten, ist sie selbst gut, und dient dem Guten. Das Böse ist Abstraktion und Trennung von der Einheit Gottes, und somit von seiner Sempiternität und Ubiquität, daher auch die Entstehung der Zeitlichkeit und Räumlichkeit des Menschen hier zu suchen ist. Jene Abstraktion ist aber nur eine Versetzung der Elemente des Seyns, und man sieht daraus, daß das Böse nicht in einem Positiven, in einer Substanz wurzelt. Es liegt nur in der Correlation. Wenn das intelligente Geschöpf die Elemente seines Seyns in diejenige Correlation, Ueberordnung und Unterordnung setzt, welche conform ist derjenigen Correlation, in welche Gott selbst auf ewige Weise die Elemente seines Seyns, von welchen, als den ur- und vorbildlichen, die des intelligenten Geschöpfes nur nachbildliche Reflexe sind, setzt, so ist dies intelligente Geschöpf gut und vollendet; wenn es dagegen die normale Correlation aufhebt, und die Elemente seines Seyns in eine andere, folglich abnorme Correlation setzt, so zwar, daß das, was herrschen sollte, zum Dienenden, und das, was dienen sollte, zum Herrschenden gemacht wird, dann ist das intelligente Geschöpf böse. Dieselben Elemente, die das gute Leben constituiren, dieselben constituiren auch das böse Leben. Indem das Leben böse geworden, ist kein neues Element hinzugekommen, wohl aber ist durch die Versetzung der Elemente Spannung, Bindung, Zwiespalt, Improduktivität, Pein und Qual entstanden. Die Sünde, oder der Fall des Menschen aus seinem ursprünglichen locus, aus seiner ursprünglichen Stellung im Organism des geschöpflichen Universums, mußte den Verlust seines ursprünglich angeschaffenen Gottesbildes, seiner paradiesischen Gestaltung und Beleibung, und somit seine Verbildung, Entstellung und Mißgestaltung zur Folge haben. Anstatt daß der Mensch in der Versuchung als dem Bildungsstreite der constitutiven Elemente seines Seyns das Himmlische hätte zum Centralen und Bildenden in sich erheben sollen, wodurch er zugleich das Irdische als Peripherisches in die rechte Unterordnung unter jenes gesetzt, und es dadurch der Bildung des Himmlischen dienend und somit gut gemacht hätte, erhob er, in das Irdische imaginirend,

dieses, welches ihm peripherisch zu bleiben bestimmt war, zum Centralen und Bildenden in sich, wodurch das Himmlische, welches ihm central inwohnen sollte, zum peripherischen herabgesetzt ward, und in die Unwesentlichkeit zurückgehen und verbleichen mußte. Indem der Mensch den Hunger seines Innern mit der Speise des Irdischen zu stillen versuchte, aß er sich selbst in die irdische Region hinein, aus welcher er die Speise nahm, und ward nun von der irdischen Region ergriffen, gestaltet und beleibt.

Der Fall als Entgründung, Entsetzung und somit als Entstellung und Mißgestaltung ist nur durch einen negativen Grund, eine abimirte Generation zu begreifen. Da nun der Mensch durch einen Mißbrauch seiner Zeugepotenzen sich in eine illegitime Geburt eingeführt hat, so ist er der Zeugepotenzen des guten Grundes verlustig geworden, und er kann für sich ohne das Zusammentreffen einer innern und einer äußern Hilfe der ewigen Liebe keinen neuen (guten) Grund mehr zeugen, sondern nur den erzeugten abnormen fortsetzen. Aber auch diese innere und äußere Hilfe würde dem Menschen nutzlos seyn, wenn nicht nach dem Fall, da der Mensch nicht central wie Lucifer, sondern nur peripherisch sündigte, der Keim des Guten in ihm zurückgeblieben wäre. Der Mensch war ersehen in Christo, bevor der Welt Grund gelegt worden. Er würde aber dessen nicht inne werden, wenn die Hilfe von Außen, nemlich der erschienene Christus, die Kirche und Tradition nicht hinzukämen, d. h. wenn die äußere Sonne das im Menschen schlummernde und latente Sonnenhafte nicht erweckte. Daher darf man den innern und heimlichen Erlösungsprozeß, und den äußeren, geschichtlichen, weltkundigen und offenbaren nicht von einander abstrahiren. Es ist derselbe Christus, der uns innerlich gegenwärtig ist, und der uns zugesagt hat, in der Kirche gegenwärtig zu bleiben. Nur durch die Conjunction beider wächst der ewige Leib des Menschen zu seiner völligen Ausgestaltung. Jene verlorne Macht, den guten Grund sich einzuerzeugen, und so Kind Gottes zu werden, konnte dem Menschen nur damit gegeben werden, daß Gott selbst als Mensch die Sünde tödtete, und, den Tod besiegend, allen übrigen Menschen die Bresche offen zurückließ. Daher die Nothwendigkeit der Menschwerdung und des Todes Christi, wenn der Mensch erlöst werden sollte. Der Mensch wollte Mensch ohne Gott seyn, aber Gott wollte nicht Gott ohne den Menschen seyn.

Aus dieser gedrängten Darstellung ergibt es sich mit Evidenz, wie die Moral in sich selbst zusammenstürzt, wenn sie nicht ihre Begründung in der Religion sucht und findet, und wie sehr diejenigen die Wahrheit verfehlen, welche die auf die sogenannte Autonomie gebaute Moral für die Religion selbst ausgeben wollen, und z. B. im Christenthume nichts als we-

sentlich anerkennen, als die darin enthaltene, aber zuvor ihrer lebendig-religiösen Beziehungen entkleidete, abstrakte Moral. Jemehr diese in ihrer Wurzel irreligiöse, verderbliche Moral überhand nimmt, um so dürrer, abstrakter, gleichgiltiger, kälter, prosaischer, selbstsüchtiger wird das Leben. Wie diese Moral die Menschen Gott entfremdet, weil nach ihr Gott in Bezug auf den Menschen ewig jenseits, der Mensch in Bezug auf Gott ewig diesseits bleibt, und niemals zwischen beiden eine wahrhafte und innige Einigung möglich ist, wie sie denn die Nähe Gottes so sehr scheut, daß sie selbst die Stimme des Gewissens, die doch nichts Anderes ist, als das Gewißwissen des Gewußtseyns von Gott, als die Stimme Gottes läugnet; so entfremdet sie auch die Menschen nothwendig untereinander, und die Natur wieder von den Menschen. Eine frostige Kälte legt sich um alle Beziehungen des Lebens, die Zersplitterung und atomistische Zertrennung greift immer tiefer in alle Fäden des Erkennens, Wollens und Wirkens der Menschen ein, und bereitet immer mehr den Zustand einer anarchischen Zerrüttung, einer chaotischen Zertrümmerung aller positiven Elemente des Lebens vor, in welcher der Haß, mit offener Frechheit die Larve abwerfend, hervortritt, seine längst auserwählten Opfer zu würgen.

Wie anders dagegen die Religion, deren Lebensodem die Liebe ist! Indem die Religion Gott erkennt, nicht als bloßes abstraktes, unerbittliches und taubes Gesetz, sondern zwar allerdings als strengen Gesetzgeber, aber auch als allbarmherzige, helfende Liebe und Milde, weist sie dem Menschen in der dankbaren Gegenliebe zu Gott für den Reichthum der ihm von Gott gewordenen Liebeserweisungen seine Pflicht und damit seine heimathliche Region an. So den einzelnen Menschen mit Gott in die nächste Beziehung und in die lebendig innigste Einigung setzend, zeigt sich die Religion zugleich als das Prinzip der Einigung aller Menschen und aller intelligenten Geschöpfe unter einander, so wie der Einigung der nicht intelligenten Natur mit den Menschen. Die Liebe steigt von Gott zu jedem einzelnen Menschen herab, gibt ihm die Kraft, sich als Gegenliebe wieder zu Gott zu erheben, breitet sich, wieder herabsteigend, in der Horizontale alleinigend unter den Menschen aus, und steigt nun auch zur nicht intelligenten Natur herab, um sie zur Theilnahme an der Harmonie und Verklärung durch die göttliche Inwohnung emporzutragen. Die Liebe ist das organisirende Prinzip, wie sie das befreiende ist. Die Liebe macht nicht los von einander, indem sie befreit, sondern verbindet auf's Innigste.

Der Organismus ist um so höher gestellt, je mehr sich die einzelnen Glieder desselben zur Selbstständigkeit steigern. Darin besteht gerade der Unterschied des Organischen vom Unorganischen, daß die Theile in letzterem gleichgiltig neben-

Bayerische Staatsbibliothek München
BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

einander bestehen; in ersterem aber kein Theil ohne den andern zu existiren vermag. Im Organism ist jeder Theil nichts in der Trennung; selbstständig aber in der Verbindung. Daher ist in jedem organischen Leben Jedes für Alle und Alle für Jedes. Je inniger aber die Verbindung ist, desto lebendiger tritt die Persönlichkeit hervor. Diese Persönlichkeit ist eben der Effekt der Inwohnung des Ganzen in jedem der einzelnen Glieder. Das große Reich Gottes hat nun keinen andern Sinn, als die Geschöpfe des gesammten Universums in eine wahrhaft organische Innung zu bringen, weil nur in dieser lebendigen Gemeinschaft Gott Alles in Allem geworden ist, als der Eine und derselbe Lebensgeist, der sich in jedem Geschöpfe auf einzige Weise im Abbilde manifestirt. Daher denn Jedes aller Andern bedarf, um die Totalität der Manifestation Gottes im Abbilde zu bewerkstelligen. Jedes Geschöpf ist unentbehrlich, denn jedes hat eine andere Gabe. In der Verbindung aller unter einander durch das gemeinsame Centralleben wird jedes Einzelne eine Selbstständigkeit; nur, da das Universum in höhere und niedere, in intelligente und nicht intelligente Regionen gegliedert ist, in sehr verschiedener, seiner Dignität entsprechender Weise. Wenn also die Religion vom Menschen die Aufgabe seiner Selbstheit fordert, so fordert sie nur die Aufgabe seiner abstrakten Selbstständigkeit, und will ihm dafür seine wahre und vermittelte geben. Sie fordert von ihm die enge, prosaische, um die poetische, freudige zu geben.

Dies ist das erhebende Ziel der christlichen Religion, dies ist die große Aufgabe der Weltgeschichte, durch dessen Erreichung und durch deren Verwirklichung zugleich Freiheit und Beseligung sich über das ganze Universum verbreitet. Welche Fülle, welcher Reichthum, welche Poesie der Religion und der Wahrheit! Wie sind die zu beklagen, welche die Empfänglichkeit verloren haben, von solchen Ideen begeistert, zu immer innigerer Liebe zu Gott, zu den Mitmenschen und zur Natur entflammt, und zu immer kräftigerem Streben erhoben zu werden!

V.

Ueber einige Hauptmomente der christlichen Philosophie.

Gott als der Absolute, der sich von Ewigkeit in die Vollendung einführt, kann sich eben darum durch die Schöpfung nicht erst vollendet haben, oder noch vollenden, sondern alles Geschöpfliche kann nur Abbild seines Wesens seyn. Jede Philosophie ist deßhalb pantheistisch, welche von Gott behauptet, daß Er an sich bloße Innerlichkeit, reine Potenz sey, und nur erst durch die Schöpfung, also im Geschöpfe zu seiner Aeußerlichkeit und Wirklichkeit gelange. Dagegen muß behauptet werden, weil Innerlichkeit und Aeußerlichkeit nur zusammen, so wie Centrum und Peripherie nur zusammen die Sphäre bilden, daß Gott auch beide Seynsweisen schon ohne alle Schöpfung haben muß. Geist und Natur sind in Gott absolut identisch, denn der machtlose Geist wäre improduktiv, und die geistlose Macht wäre blind. Im Geschöpfe aber, als einem werdenden, sind diese Potenzen zertrennlich. Der Wille Gottes ist, daß sie auch im Geschöpfe zur Einheit und Einigkeit verbunden seyen. Deßhalb geht alles Geschöpf unschuldig aus Gottes Hand hervor. Damit aber diese unmittelbare Einheit des geistigen und natürlichen Theils des Geschöpfes eine bleibende und für ewig in Gott fixirte werde, dazu ist der Wille und die Entscheidung des geistigen Geschöpfes selber nöthig, und deßhalb ist die Vollendtheit, in welcher Gott das Geschöpf ursprünglich einführt, nur die unmittelbare, noch nicht bewährte, trennbare, und wird erst durch die Aufgabe der unmittelbaren Selbstheit und des Eigenwillens an den göttlichen Willen zur vermittelten, bewährten, untrennbaren und ewigen Vollendheit. Das geistige Geschöpf also, in demselben Moment, in welchem es zum Selbstbewußtseyn gelangt, hat zwar eine theoretische Erkenntniß von Gott und der Natur, aber noch keine praktische oder wesentliche, welche überall erst möglich ist durch Eingang in Gott. Es findet eine Unbestimmtheit in sich, die zur positiven Erfüllung treibt, und es bietet sich ihm die doppelte Möglichkeit dar, entweder seinen Willen dem göttlichen unterwerfend sich in Gott zu fixiren und zu vollenden, oder in Hochmuth ausfahrend, Gott selbst seyn zu wollen, oder in Niedertracht ersinkend mit Ignorirung Gottes, absolut freie Herrschermacht über die Natur ausüben zu wollen. Mit der freien Wahl hat sich das geistige Geschöpf sein Schicksal selber bestimmt. Im ersten Falle geht es in

die göttliche Liebe ein, und indem es sich selber der göttlichen Inwohnung theilhaftig macht, eint es zugleich die mit ihm selber harmonisch gewordene Natur mit Gott. Im andern Falle geräth es, da es die göttliche Liebe verschmäht, in Gottes Zorn und fällt in die Macht der Natur, deren Herr es werden wollte. Herr konnte es nur werden, wenn es Gottes freiwilliger Diener ward. Daß das Verbrechen des Hochmuths verübt worden ist, das beweisen nicht blos Schrift und Tradition, darauf deuten nicht blos beinahe alle orientalischen Mythen hin, indem sie von einem solchen Geisterſturz als einem großen Ungewitter im Aufgange der Weltsonne sprechen, sondern das läßt sich sogar aus dem Begriffe der Materie, so wie aus der Geschichte der Erdeerzeugung nachweisen. Ob dieser Verbrecher erlösbar blieb oder nicht, ob er noch erlösbar ist oder nicht, dies sind Fragen, welche eine eigne Untersuchung erfordern. Was aber Adam betrifft, welcher das zweite Verbrechen beging, so blieb er wohl schon deßhalb erlösbar, weil sein Angriff gegen Gott nur ein indirekter war, nicht aus positivem Widersprechen gegen Gott, sondern aus jener Selbstsucht hervorging, welche Gott nur ignoriren möchte.

Nichts kann Gottes Macht entfliehen, und der endliche Geist beweiset Gott so gut in der Hölle wie im Himmel und auf der Erde. Gott zu beweisen, sind alle Geister geschaffen worden; dieser Bestimmung können sie nicht entgehen. Für Gott ist es ganz dasselbe, ob sie ihn auf positive oder negative Art beweisen. Sein Wille geschieht doch überall, wenn nicht mit ihnen, doch durch sie; aber für die Geschöpfe ist es ein Unterschied, ob sie Gott positiv oder negativ erweisen. Der finstre Geist beweiset durch sein absolutes Nichtkönnen besser, was er will, und durch den Widerspruch mit sich selbst gerade, daß doch nur Gottes Wille geschieht. So wie nicht minder der in den Dualismus von Gut und Böse eingegangene irdische Mensch in all seinem bösen Wollen absolut gehemmt ist, und niemals über die Subjektivität hinauskommt. Im Himmel offenbart sich Gott in seiner Liebe, in der Hölle in seinem Zorn, in der irdischen Zeit in Liebe und Zorn zugleich. Daher hier jede von Gott verhängte Strafe zugleich eine Wohlthat ist, in so fern sie nämlich dem Menschen seine Gottentfremdung zum Bewußtseyn bringen, und das Bedürfniß des Himmels in ihm erregen soll. Die Zeit ist daher zugleich Morgen- und Abenddämmerung, wo das Licht noch im Kampfe mit der Finsterniß, die Nacht noch mit dem Tage im Kampfe liegt. Es muß vollendet lichter Tag, oder vollendet finstre Nacht werden; die Halbheit kann nicht bleiben, und der Mensch erzeugt sich selber den ewigen Tag oder die ewige Nacht.

Das Ziel der Schöpfung ist kein geringeres, als die totale Inwohnung Gottes in dem geschaffenen Geist, und durch

den Geist in der Natur. Diese Inwohnung konnte nicht unmittelbar stattfinden, sondern nur durch die Vermittelung des freien Wahlaktes des Geistes. So wie der Geist durch Einigung mit Gott sich vollendet hätte, so hätte er zugleich mit sich die ihm zugewiesene Natur vollendet, und so wie dadurch der Geist bewußtes Organ Gottes, so wäre die Natur bewußtloses Organ des Geistes geworden, der Geist wäre naturfrei und Herr der Natur, also nicht naturlos geworden, d. h. er hätte die Natur in noch ungleich höherem Maße so zu seinem Willen gehabt, wie er jetzt seinen organischen Leib hat. Ja noch ungleich höherem Maße, sag' ich, denn auch seinen organischen Leib besitzt der Mensch dermalen nicht frei und als durchaus abhängiges Organ seines Willens; man muß vielmehr sagen, daß der Mensch in seiner irdischen Seynsweise nicht blos naturlahm, sondern auch leibunfrei sich zeigt. Obwohl diese schlagende Thatsache nicht zu verkennen war, so hat sich doch die Irrreligion in jenen schlechten Empirismus geworfen, der, während er mit Freuden an Gott und der Unsterblichkeit und allem Heiligen zweifelt, als ein wahrer Glaubensheld und Märtyrer für die Ursprünglichkeit, Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit jener seiner Gebundenheit an die Materie dasteht. Seine an die Materie gebundene Sinnlichkeit gilt ihm über Alles, an sie hat er einen unerschütterlichen Glauben, der Zweifel an ihrer ursprünglichen Gesetzmäßigkeit gilt ihm als Majestätsverbrechen. Diesem Empirismus, der übrigens nichts weniger als erfahrungsmäßig ist, existirt nichts, was er nicht, wie Plato sagt, mit Fäusten zu greifen vermag. Da nach ihm der Geist sich nur an der und durch die Materie verwirklichen kann, so gilt ihm natürlich diese Materie für die Hauptsache, ja für die alleinige Substanz, an welcher der Geist nur ein modus, oder von der er höchstens die Blüthe ist. So wie demnach jener pantheistische Irrthum, gemäß welchem sich Gott nur als Geschöpf verwirklichen kann, gottläugnerisch ist, so ist dieser, gemäß welchem der Geist sich nur in der Materie oder als Materie verwirklichen kann, geistleugnerisch. Geist und Natur sollten sich, wie wir hörten, so zu einander verhalten, daß der Geist vollkommen frei die Natur zu seinem Organ haben, die Natur aber eins geworden mit dem Geiste der Offenbarung desselben durchaus nur dienen sollte. Der Geist als freie Spontaneität und selbstbewußte Persönlichkeit, mit der Macht der Selbstbestimmung ausgestattet, steht an Würde weit über der selbstlosen Natur, welche nur blind dem ihr eingesprochenen Gesetze gehorchen muß. Da nun überall Geist ohne Natur ein leeres Schema, so wie die Natur ohne Geist ein Leichnam wäre, da beide sich überall in der genauesten Wechselwirkung zeigen, so ist es keine Frage, daß beide zu und für einander geschaffen sind, und daß es ein Verhältniß zwischen ihnen geben muß, welches das gesetzmäßig und die Vollendung beider be-

dingende ist. Es fragt sich also nur, ob das dermalige Verhältniß, in welchem sich der Geist unfrei an die Natur gebunden befindet, das gesetzmäßige ist oder nicht? Daß es dies nicht ist, stellt sich aus dem Vorhergehenden klar genug heraus, und so sind wir denn zu einem Punkte gelangt, wo es sich mit der größten Evidenz erweist, daß eine Ungesetzlichkeit und Zerrüttung in das Verhältniß des Geistes zur Natur gekommen ist, welche beide Theile in Unvollendtheit, Unganzheit und Unseligkeit niederhält. Die Natur lastet auf dem Menschen, und nur, weil sich dieser Druck von der ersten Kindheit an mit in das Gefühl unseres Daseyns hinüberspielt, ertragen wir dasselbe aus Gewohnheit, und meynen uns sogar zuletzt ohne es gar nicht mehr denken zu können, so wie ein Mensch, welcher von einer langwierigen Krankheit geplagt wird, zuletzt das Gefühl dieses Schmerzes mit in das Gefühl seines Daseyns hinübernimmt. Aber in vielen Momenten des Lebens tritt jene lastende Schwere des Leibes in ihrer ganzen Gewalt hervor, und beweiset ihm seine Gottentferntheit — da in Gott ja kein Schmerz wohnen kann — trotz alles Geschwätzes und aller Sophistereien der sich für Vernunft ausgebenden Unvernunft. Wie der Mensch durch seinen Fall die ganze Natur mit in seine Unseligkeit hinabgerissen hat, wie über sie hin eine düstere Schwermuth und Melancholie gebreitet liegt, die nur unvollkommen durch das von oben einstrahlende Licht der Sonne versöhnt und zu momentanen Freudenblicken bewegt und verklärt wird, wie alle Creatur, nach dem h. Paulus, nach der Offenbarung der Kinder Gottes seufzet: so hält von der andern Seite nicht minder die gekränkte Natur den Menschen in harter Gefangenschaft und in ehernen Ketten gefesselt, und läßt ihn nicht eher frei, bis er, müde des entwürdigenden Sklaventhums, durch Reue, Demuth und strenge Selbstverleugnung mit der ewigen Liebe versöhnt, sich in die lichten Sphären der Vollendung emporschwingt, und die ganze Natur auf seinen befreiten Schwingen in das ewigblühende Paradies mitemporhebt.

VI.

Ueber die Grundlage der Platonischen Philosophie.

Der Begriff der Materie in der Lehre Platons ist von so hoher Wichtigkeit für dieselbe, daß von seiner gründlichen Auffassung das Verständniß ihrer innersten Grundlage abhängt. Daher ist es denn nothwendig, auf seine umfassende Erörterung alle mögliche Sorgfalt zu wenden. Vor Allem ist nun gewiß, daß sich in dem Begriffe der Materie eine Mannigfaltigkeit von, auf den ersten Blick zwar sehr verschiedenen, bei näherer Betrachtung aber sich als verwandt ergebenden Begriffen berührt. Platon bezeichnet sie ausdrücklich als das mütterliche oder weibliche, also passive Prinzip im Gegensatze der Ideen als des väterlichen, männlichen, und also aktiven. Daran schließt sich dann die Bestimmung der Materie als des Raumes und der Allempfänglichkeit des endlichen Seyns; ferner der Nothwendigkeit und also auch der Natur, des Inbegriffes des Mitursachlichen und endlich die des Unbegränzten, des Andern und des Nichtseyenden. Alle diese Begriffe verhalten sich zu den ihnen obersätzlich entgegengesetzten, nämlich der Begriff des Raumes zu dem der Zeit, der Natur zum Geist, der Nothwendigkeit zur Freiheit, des Mitursachlichen zur Grundursache, des Unbegränzten zum Begränzenden, des Andern zum Selbigen, des Nichtseyenden zum Seyenden, wie das Weibliche zum Männlichen. Die Weiblichkeit oder Mitursachlichkeit ist also das Grundcharakteristische in allen verschiedenen Bestimmungen der Materie. Auch ist es gewiß, daß Platon sich den Begriff des Sohnes als von dem des Vaters und der Mutter untrennbar dachte, indem von beiden ohne jenen gar nicht die Rede seyn könnte, und Vater und Mutter solche nur sind vermittelst des Zusammenschlusses im Sohne. Nur das ist die große Frage, deren Beantwortung über die ganze Platonische Philosophie entscheidet, ob Platon den Begriff des Sohnes als der Ideenwelt immanent, abgesehen von der Sinnenwelt, oder ob er anstatt in der abbildlichen Welt den Prozeß der urbildlichen als Vater, Mutter und Sohn sich nur abspiegeln zu lassen, vielmehr die gesammte endliche Welt als den Sohn, gezeugt von der Ideenwelt als dem Vater und der Materie als der Mutter, auffaßt und begreift, und ob er somit in denselben Irrthum fällt, dessen sich der Pantheismus schuldig macht, nämlich von einem und demselben Wesen zu

behaupten, daß es Schöpfer und Geschöpf, unendlich und endlich, ewig und zeitlich zugleich sey. Welcher Grundirrthum darin seine Wurzel hat, daß dieser Pantheismus keine andere Ruhe als eine prozeßlose, und keine andere Bewegung, als die abstraktzeitliche, unruhige kennt, und indem er nun (in so weit mit vollem Rechte) den Lebensprozeß als die Ruhe in der Bewegung und die Bewegung in der Ruhe ausspricht, doch keineswegs eine wahrhafte Vermittlung beider Momente gewinnt, sondern nur ein Zusammenbinden der abstrakten (prozeßlosen) Ruhe und der abstrakten (unruhigen, zeitlichgeschöpflichen) Bewegung, und somit anstatt des überzeitlichen wie übergeschöpflichen, in der wahrhaften ewigen Gegenwart sich bewegenden göttlichen Lebens, welches keine Succession kennt, doch nur die Karikatur desselben ergreift, auf analoge Art, wie der Hermaphrodit nur die Karikatur der Androgyne ist. Erwägt man, daß doch Platon zuverlässig die Sinnenwelt als entstanden, und somit nicht als ewig betrachtet, worin er sich auffallend genug von allen seinen Vorgängern, und selbst von Pythagoras, mit dessen Philosophie die seinige die größte Verwandtschaft hat, unterscheidet; erinnert man sich, daß Platon, wie uns zum Ueberfluß auch Aristoteles berichtet, die Materie als das Prinzip der Besonderung, ohne welches also nirgends eine Vielheit und also auch kein Leben angetroffen werden könnte, nicht blos in den sinnlichen Dingen, sondern auch in der Ideenwelt behauptet, so sollte man fast auf die Meinung gerathen, Platon müßte, wenn er die Mutter als der Ideenwelt immanent faßt, auch den Sohn als der Ideenwelt immanent begreifen, und die Sinnenwelt nur als die abbildliche Manifestation des dreieinigen Urwesens; unter welcher Dreieinigkeit man übrigens keineswegs, wie früherhin von Mehreren geschehen, die christliche Dreipersönlichkeit Gottes verstehen darf. Und um so mehr möchte man jener Auffassungsweise Platons geneigt seyn, als doch aus dem Begriffe der Materie als dem der Besonderung unmöglich eine unvermeidliche Unvollkommenheit deducirt werden kann, da ja doch gerade die Besonderung und Beschränkung in jedem Lebensorganismus das eine nothwendige Moment der Vollendung desselben ist zu dem andern der Allgemeinheit und Unbeschränktheit, so daß nämlich nur das Zugleich- und Ineinanderseyn, der ungehemmte Uebergang der Unbestimmtheit und Bestimmtheit, des Allgemeinen und Besonderen, des Freien und Beschränkten den Begriff der Vollendung jedes Lebens ausmacht. Man sollte meynen, Platon hätte einsehen müssen, daß, wenn in der That aus dem Begriffe der Materie als dem Prinzip der Beschränkung eine unvermeidliche Unvollkommenheit hergeleitet werden könne, es überhaupt nichts Vollkommenes geben, und daß dann auch Gott selbst nicht vollkommen seyn könne. Denn da Gott sich nur dadurch vollendet, daß Er,

freilich nicht successiv, sondern auf ewige Weise sich besondernd, sich mit sich selbst zusammenschließt, so würde in Seinem Selbstbesonderungsakt die in ihm verborgene Tücke seiner eigenen Natur zum Vorschein kommen, und Ihn in unheilbaren Widerspruch mit sich selbst versetzen. Auch scheint wirklich diese Ansicht, welche die Ideenwelt als das esoterische, die Sinnenwelt als das exoterische Seyn Gottes betrachtet, und in der Ideenwelt nur darum keine Unvollkommenheit zuläßt, weil in ihr alle Elemente des Seyenden, wie das Eins und das Viele, das Selbige und das Andere, das Ruhende und das Bewegte nur erst als im esoterischen Seyn vorgebildet seyen, bei der durch die Weltwerdung eintretenden Sonderung aber in Gegensätze sich scheiden, wodurch dann die Unvollkommenheit als die Seite der nothwendigen Limitation der Dinge entstünde; diese Ansicht, sage ich, scheint nicht mit ausdrücklichen Bestimmungen Platons über das Verhältniß beider Regionen vereinbart werden zu können. Denn Platon war so weit entfernt, die Ideen als die bloßen allgemeinen Möglichkeiten der Dinge, oder das esoterische Seyn der Welt zu betrachten, daß er sie selbst vielmehr schon, ganz abgesehen von den sinnlichen Dingen, als die Identität von Denken und Seyn, von Idealem und Realem, nicht weniger von Einheit und Vielheit, so wie als die an und für sich seyenden, von den sinnlichen Dingen, als ihren Nachbildern unbewegten und also unabhängigen, durch sie weder vollkommener, noch unvollkommener werdenden, sich selbst genugsamen Urbilder betrachtete. Hiernach würde der Ideenwelt als dem Inbegriff Gottes schon für sich, und abgesehen von der Sinnenwelt ein exoterisches Seyn zugeschrieben werden müssen, und die Sinnenwelt würde nicht als die Verwirklichung der göttlichen Ideen, sondern als die Verwirklichung der Abbildung der in sich selbst ewig producirten Ideen erscheinen. Consequenterweise wenigstens hätte Platon, da er doch so entschieden die Vielheit in die Ideenwelt setzt, auch die Bewegung und das Werden von derselben als Ineinandergehen zur Ergänzung nicht ausschließen sollen, weil von diesen drei Begriffen keiner ohne den andern gedacht werden kann, indem sie alle drei eigentlich denselben Begriff nur nach verschiedenen Seiten darstellen. Wenn es nun nicht abzusehen ist, wie Platon dies entgehen konnte, zumal schon Xenophanes es für ganz gleichbedeutend genommen, die Vielheit oder das Werden und die Bewegung des Seyenden zu läugnen, folglich es auch umgekehrt für gleichbedeutend halten mußte, die Vielheit oder das Werden und die Bewegung von einem Seyenden auszusagen; da ferner der ganze Reichthum der Platonischen Mythen dieser Ansicht günstig zu seyn schien, so gerieth ich auf den Gedanken, einen Versuch anzustellen, ob sich die Platonische Lehre, allen scheinbaren Gegengründen ungeachtet, nicht dennoch auf eine höhere Weise auffassen und nachweisen lasse

Ueberzeugt, daß durch diesen Versuch die eigentliche Ansicht Platons, welche sie immer seyn möge, sich um so klarer herausstellen müsse, entstand mir folgender Entwurf:

Parmenides hatte die Lehre aufgestellt, daß Eins sey, und Vieles zu seyn scheine. Der Mensch, als in die dem Werden und Vergehen unterworfene Welt des Scheins geboren, lebt, fern von der reinen Erkenntniß der Wahrheit, harter Nothwendigkeit unterworfen, ein trauriges Leben. Es wäre ihm besser, nicht aus dem Schooße des Eins herausgetreten zu seyn. (Fragm. V. 130.) Allein der Dämon schickt die Seelen bald aus dem Lichten in das Dunkele, bald den umgekehrten Weg. (Simpl. phys. fol. 9. *καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν (τὴν δαίμονα) ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν*). Aus diesem Herabsinken der Seelen in die Finsterniß leitete Parmenides die Nothwendigkeit des Scheins, in welcher der Mensch gefangen ist, ab, und es verband sich ihm damit auch die durch das ganze Alterthum durchschimmernde Ahnung und Ansicht, daß diese harte Nothwendigkeit dem Menschen zur Strafe auferlegt sey für die Schuld, die er sich durch Trennung von der Einheit des Seyns zugezogen. (Ritters Gesch. d. Philosophie I. 486.) Indessen konnte doch die Läugnung aller Vielheit und Bewegung den denkenden Geist des Menschen nicht befriedigen und schon in dem ersten Gedanken, daß die eleatische Lehre, Alles sey Eins und die Vielheit nur Schein, die Idee des Seyns und Lebens abstrakt, einseitig und somit unwahr auffasse, lag die Ahnung wenigstens, daß die Besonderung der Einheit die Bedingung des vollkommenen Lebens und somit durchaus nicht die Ursache des Bösen sey. Die eleatische Lehre nahm aber freilich die Besonderung des Lebens als den Abfall von der (vollkommenen und seligen) Einheit und demnach als das Böse selbst, und läugnete somit im Grunde das Böse, weil es absurd ist, etwas böse zu nennen, was als unvermeidlicher oder nothwendiger Akt der göttlichen Selbstoffenbarung angesehen wird. Der nächste Schritt zur tieferen Erfassung der Wahrheit war, das Seyende nicht als unterschiedloses Eins, sondern als Vielheit und somit als Gesammtheit der Sinnenwelt und Scheinwelt entgegen zu stellen. Wer nun diese weitere Stufe des Fortschrittes bezeichnete, ob die ersten Megariker, ob Platon selbst in seinen frühesten Forschungen, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Genug, Platon deutet uns im Sophisten an, daß dieser Fortschritt wohl als Modifikation des eleatischen Systems, geschehen sey. So wenig indessen der Geist in der eleatischen Lehre befriedigt zu ruhen vermochte, eben so wenig und vielleicht noch weniger vermochte er es in dieser Modifikation der eleatischen Lehre. Denn der Widerspruch konnte nicht lange verborgen bleiben, der darin liegt, die Vielheit des Seyenden anzuerkennen und doch die Bewegung desselben zu

läugnen, und sie vielmehr außer das Seyende in die Welt des Scheins zu verweisen, so daß Seyn und Werden außer einander fallen. In dieser Lehre war denn nun schon allerdings das Werden gewissermaßen anerkannt, aber als außer das Seyn gesetzt, konnte es nicht durch eine wissenschaftliche Bestimmung vom Schein unterschieden und am Seyn und somit an der Wahrheit irgendwie Antheil habend bezeichnet werden. Der nächste Fortschritt konnte kein anderer seyn, als die Erkenntniß, daß der lebendige Begriff des Seyenden sich nur vollende in der Durchdringung des Seyns und Werdens, der Ruhe und Bewegung, der Einheit und Vielheit. Auf diesen Standpunkt erhob Platon die Philosophie. Doch ist es noch ein tieferer Moment der Entfaltung, ja der tiefste, weil die Wahrheit selbst, welchen die Philosophie dem großen Geiste Platons verdanken zu müssen scheint. Denn diejenige Ansicht, welche man dem Platon zuzuschreiben pflegt, daß ihm die Ideenwelt zwar nicht das unterschiedlose Eins, aber doch als unbewegliche Ruhe, als prozeßloses Seyn und die Sinnenwelt als das Viele, als die Bewegung und das Werden gegolten, und daß er nur dagegen sich ausgesprochen, beide Regionen getrennt und außereinanderseyend sich vorzustellen (wie man jene berühmte Stelle im Sophisten auszulegen suchte), diese Lehre scheint sehr klaren Aussprüchen Platons zu widersprechen. Dies muß sich ergeben, wenn man den Weg genau verfolgt, von dem Platon ausging, und auf dem er zu seinem Ziele fortschritt.

Platon mußte es zuerst um den lebendigen Begriff des wahrhaft Seyenden zu thun seyn. Er zeigte daher vorerst im Parmenides, daß, wenn man das Seyende als unterschiedloses Eins fasse, es eben so wenig gedacht werden könne, als wenn man es als einheitloses Vieles bestimme. Daher kann denn, wie im Theätetos, und besonders im Sophisten, bewiesen ist, der Begriff des Seyenden nicht anders, denn durch Aufhebung und Vermittlung der beiden abstrakten Momente gewonnen, und er muß somit als Durchdringung von Einheit und Vielheit, als Identität von Indifferenz und Differenz bezeichnet werden. Parmenides hatte behauptet, daß nur das Seyende sey, das Nichtseyende aber nicht. Daher konnte er im Begriffe des Seyns keine Unterschiede zulassen, weil diese auf gewisse Weise das Seyn des Nichtseyenden voraussetzen. Um den lebendigen Begriff des Seyenden zu begründen, mußte nun Platon zeigen, daß das Nichtseyende allerdings auf gewisse Weise sey. Dies leistete er denn dadurch, daß er an die bereits erwiesene Identität der Einheit und Vielheit im Seyenden anknüpfend zeigte, daß die Einheit nur vermittelst der Verschiedenheit sich zur Vielheit entfalte, d. i. besondere, ohne jedoch aufzuhören, Einheit zu seyn, und daß unter dem Begriffe der Verschiedenheit der des Nichtseyenden enthal-

ten sey. Die Einheit ist in allen Besonderheiten als einen bestimmten Moment ihres Wesens in ihm entfaltend, jeder besondere Moment für sich betrachtet ist, als dieser besondere Moment seyend, in so fern er aber alle übrigen Momente nicht ist, ist er selbst auch nichtseyend, und so schließt sich denn im concreten Begriff des Seyenden das Seyende mit dem Nichtseyenden zusammen, und vollendet sich dadurch zur Fülle der Totalität des Seyenden als zur Identität der Indifferenz und der Differenz. Jede Besonderheit als alle übrigen nicht seyend ist eine beschränkte, aber darum keine unvollkommene. Denn unvollkommen ist nur, was seinem constitutiven Gesetze, oder seinem Begriffe nicht entspricht, oder widerspricht. In so fern nun jede Besonderheit nichts anders seyn soll, als eben sie selbst, ist sie auch vollkommen, sobald sie diesem ihrem Gesetze entspricht. Nicht Besonderheit ist Unvollkommenheit, sondern nur die Versetztheit des Besondern aus seinem normalen Gesetze im Gesammtorganismus. Eben so wenig ist die Allgemeinheit (oder das abstrakte Eins) an sich das Vollkommene, sondern die Vollkommenheit des Seyenden besteht nur, wie schon bemerkt worden, in der kreisenden Bewegung der Einheit in Vielheit, und der Vielheit in Einheit, in dem vermittelnden Zusammenschließen der Allgemeinheit mit der Gesammtheit der Besonderheiten, in der wechselseitigen Ausgleichung und dem freien Aus- und Eingange der Unbestimmtheit und Bestimmtheit, der Freiheit und Beschränkung. Wie denn der Dichter so trefflich sagt:

In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister,
Und das Gesetz nur kann die Freiheit geben!

Das Seyende war ferner dem Platon identisch mit dem Erkennenden. Schon Anaxagoras hatte Gott als den Verstand (oder Geist, νοῦς) ausgesprochen. Xenophanes der Eleat lehrte: Gott sey durchaus Verstand und Einsicht (Diog. IX. 19. σύμπαντά τε εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν, u. Simpl. l. l.) Eben so sagte Parmenides, das All sey Gedanke und Einsicht (Fragm. V. 95. τοῦτον δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα; V. 150. τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα). Platon indeß bewies gegen die Eleaten, daß sie auch dies, daß Gott oder das Seyende Verstand und Einsicht sey, aufgeben oder anerkennen müßten, daß das Seyende nicht blos seyend, sondern auch werdend, nicht blos ruhend, sondern auch bewegt sey. Dasselbe bewies er gegen diejenigen Freunde der Ideen, die das Seyende und Werdende getrennt und außer einander annahmen, indem sie behaupteten, dem Werdenden eigne allerdings das Vermögen, zu leiden und zu wirken, dem Seyenden aber sey keines von diesen beiden Vermögen angemessen: und mit dem Leibe hätten wir durch die Wahrnehmung Gemeinschaft an dem Werdenden, durch den Gedanken aber mit der

Seele an dem wahrhaften, sich stets gleichen Seyenden. Denn wenn dem Seyenden Wirken und Leiden abgesprochen werde, so könne es weder erkennen, noch erkannt werden. Denn Erkennen sey Wirken, Erkanntwerden sey Leiden. In so fern das Seyende erkannt werde, in so fern werde es auch bewegt. Dem Seyenden Verstand und Einsicht zuschreiben, und es doch als unbewegt denken, oder ihm Bewegung zusprechen, und es doch als Verstand und Einsicht betrachten, widersprechen sich. Wenn Alles unbeweglich sey, gebe es eben so wenig Verstand und Erkenntniß, als wenn Alles bewegt sey. Keines von beiden kann also allein bestehen, eben so wenig können beide als außer- oder neben einander sich befindend gedacht werden, nur die Identität von beiden macht Verstand und Erkenntniß möglich. Identität ist aber nicht Ununterschiedenheit. Nur die Behauptung, daß Ruhe und Bewegung ununterschieden seyen, enthält einen Widerspruch, nicht aber die Behauptung, daß sie identisch sind. Identität setzt vielmehr Unterschiedenheit voraus, denn nur das Viele (Unterschiedene) ist der Einigung (Identität) fähig, und nur in der Vielheit ist die Einheit lebendig. Bewegung und Ruhe sind also, jede für sich betrachtet, nicht dasselbe, sondern entgegengesetzt; zugleich aber sind sie, indem sie sich ausgleichend vermitteln, gleichgesetzt. Man darf sie also eben so wenig blos in ihrer Entgegensetzung, als blos in ihrem Gleichgesetztseyn, sondern nur in der lebendigen Mitte und Vermittlung zwischen ihrer Entgegensetzung und Gleichsetzung betrachten, wenn man sie in ihrer Wahrheit erfassen will. Denn überall ist die Wahrheit Ueberwindung einer doppelten Abstraktion, welche die Momente starr auseinander hält, d. h. Vermittlung von Entgegengesetztem.

So zeigt sich denn, daß die Erörterung des Begriffs des Seyenden zu denselben Bestimmungen führt, wie die des Begriffs des Erkennenden, nemlich daß sie nur denkbar sind als Identität und Ineinanderseyn von Einheit und Vielheit, von Ruhe und Bewegung, von Seyn und Werden. Der Begriff des Seyenden ist also gleichfalls identisch mit dem des Erkennenden, und diese Identität des Seyenden und Erkennenden, welche keineswegs eine Identität des Endlichen und Unendlichen ist, ergibt sich demnach als die Grundlage der Platonischen Philosophie. Wenn nun aber nach Platon die Sinnenwelt als das Unvollkommene selbst bezeichnet werden muß; der Begriff der Vollendtheit aber zusammenfällt mit dem der Identität des Ruhenden und Bewegten, des Seyenden und Werdenden, so ist klar, daß Platon diese Identität nicht als die der Ideenwelt und der Sinnenwelt, sondern als eine immanent in der Ideenwelt selbst wirkliche betrachten mußte. Denn sonst hätte er die Vollkommenheit als die Identität des Vollkommenen und des Unvollkommenen gesetzt! Verhält sich dies

so, dann darf man auch Platon nicht so auslegen, daß man sagt, er habe zwar die Vielheit des Seyenden nicht blos zugelassen, sondern auf das gründlichste als nothwendig erwiesen, das Werden hingegen in dem Seyenden, d. i. in der Ideenwelt geläugnet, und es in die Sinnenwelt verwiesen. Dabei dürfe man sich jedoch nur nicht vorstellen, als habe Platon die Ideenwelt und die Sinnenwelt als getrennt und außereinander seyend betrachtet; sondern vielmehr habe er in jener Stelle des Sophisten diese Vorstellung als falsch abgewiesen, und die Ideenwelt als das Ruhende und Unbewegte im Seyenden, die Sinnenwelt als das Bewegte desselben dargestellt, und beide ganz in dasselbe Verhältniß zu einander gesetzt, wie es vorhin von dem Eins und dem Vielen ist aufgezeigt worden. Auffallend ist es nun freilich, daß Platon zwar mit Bestimmtheit die Vielheit in der Ideenwelt behauptet, nirgends aber mit gleicher Bestimmtheit ihr das Werden beilegt, vielmehr überall, wo vom Werden die Rede ist, solches offenbar auf die Sinnenwelt bezogen werden muß, ausgenommen in jener Stelle des Sophisten, wo er sagt, daß nicht blos dem Werdenden (der Sinnenwelt), sondern auch dem Seyenden (der Ideenwelt) das Vermögen, zu thun und zu leiden eigne, und daß das Seyende, in wie ferne es erkannt werde, auch bewegt werde, und daß dem Seyenden Wirken und Leiden absprechen, da doch Erkennen ein Wirken, Erkanntwerden ein Leiden sey, so viel heiße, als dem Seyenden Verstand, Seele und Leben absprechen, und folglich Wissenschaft, Erkenntniß und Einsicht aufheben. Da nun in unzweifelhaft spätern Werken Platons diese im Sophisten getadelte und widerlegte Trennung und Auseinanderhaltung des Seyenden und Werdenden entschieden ausgesprochen zu seyn scheint, wie z. B. im Staat und im Timäos, so hat dies Sochern (Ueber Platons Schriften von J. Socher S. 262—270) veranlaßt, den Sophisten dem Platon geradezu abzusprechen. Allein dies möchte doch allzu gewagt seyn, da der Sophist von so hoher Meisterschaft und genialem Scharfsinn und Tiefsinn zeugt, daß er mit den vollendetsten Geisteswerken Platons in die Schranken treten darf, und schon darum keinem Andern als Platon zugeschrieben werden kann. Ob nun Ast (Platons Leben und Schriften S. 201, Anmerkung) und Schleiermacher (Platons Werke II. 2. S. 134, 135) recht haben, wenn sie vermuthen, Platon habe dabei die ersten Megariker im Sinne gehabt, oder ob Wienbargs Vermuthung richtig ist, wenn er meint, Platon wolle seine eigene früher gehegte, später aber als unzureichend gefundene Ansicht widerlegen (De primitivo idearum platonicarum sensu. Dissert. inaug. scripsit L. Wienbarg. Marburgi MDCCCXXIX. S. 21, 22) will ich nicht entscheiden. Hier kommt es nur darauf an, aufzufinden, in welchem Verhältniß die im Sophisten behauptete Ansicht vom

Seyenden und Werdenden zu derjenigen steht, welche sonst überall in den platonischen Gesprächen die hervortretende zu seyn scheint, und ob beide als unvereinbar mit einander wirklich betrachtet werden müssen.

Aus Gründen, die nun sogleich folgen sollen, scheint es mir nun, als ob jene im Sophisten ausgesprochene Ansicht von der sonst überall in den Platonischen Gesprächen vorkommenden, scheinbar verschiedenen, in der That keineswegs verschieden oder ihr widersprechend seyn möchte, und daß hier, wie dort, ganz dieselbe Ansicht, nur von verschiedenen Seiten betrachtet, ausgesprochen ist. Der scheinbare Widerspruch kommt nemlich nur daher, daß Platon einmal (im Sophisten) von der Ideenwelt als immanent auf sich selbst bezogen spricht, wo sie sich ihm dann als wirkend und leidend, als erkennend und erkannt, als ruhend und bewegt, und also auch als seyend und werdend darstellt, und daß er das anderemal von der Ideenwelt als bezogen auf die Sinnenwelt spricht, wo sich ihm dann jene in ihrer Gesammtheit zu dieser wie das Unbewegte, Ruhende, zu dem Bewegten verhält. Indem man diese beiden Beziehungen einmal der Ideenwelt immanent zu sich selbst, das anderemal zu der Sinnenwelt nicht unterscheidet, so kann man freilich den Platon nicht anders als mißverstehen. Er erkannte die Ideenwelt als Ruhe in der Bewegung und Bewegung in der Ruhe; die Sinnenwelt dagegen erscheint ihm im unaufhörlichen Flusse des Entstehens und Vergehens begriffen, als Bewegung außer der Ruhe, als ein Werden, welches nach Theilhaftwerdung des Seyns strebt, als ein unaufhörliches Ringen, sich den Ideen völlig zu verähnlichen, ohne doch jemal, so lange sie in dieser abstrakten Seynsweise verharrt, das Ziel zu erreichen, und dadurch der Ruhe, welche die Bewegung nicht ausschließt, theilhaft zu werden, d. h. die Ideenwelt als Ruhe in der Bewegung und Bewegung in der Ruhe im Nachbilde vollkommen darzustellen. Weil nun aber die Ideenwelt, ungeachtet sie in sich selbst betrachtet, ruhende Bewegung und bewegende Ruhe, seyendes Werden und werdendes Seyn ist, doch gegen die Sinnenwelt betrachtet, sich als das Bleibende und Unwandelbare erweiset, so stellt Platon, wo er sie nemlich in Verhältniß zu einander betrachtet, die Ideenwelt der Sinnenwelt gegenüber, wie das Seyende dem Werdenden wie die unbewegliche Ruhe der ruhelosen Bewegung, wie das immer Dasselbebleibende dem Niedasselbeseyenden, Stetssichverwandelnden, ohne daß er hiemit die Ideenwelt, in sich selbst betrachtet, als bewegungslose Ruhe, und die Sinnenwelt als ihre immanente Bewegung behaupten will; womit er den Begriff der Ewigkeit so falsch erfassen würde, als der neuere wie jeder Pantheismus, weil ihm die Ewigkeit dann nichts wäre, als die anfanglose und endlose Zeit, ein doppelter Widerspruch! Wenn übrigens hier von

einem Außerder-Ideenweltseyn der Sinnenwelt die Rede ist, so darf dies keineswegs so verstanden werden, als wenn letztere als von ersterer nicht begriffen und umgriffen vorgestellt werden sollte; sondern so, daß sie jener nur nicht in der Weise immanent sey, wie sie als sich selbst producirendes in ihrer Selbstunterscheidung doch sich selbst immanent ist, vielmehr nur in der Weise, wie das Produkt dem in sich bereits Producirten und vollendeten Producenten immanent ist.

Nach allem diesem ist es offenbar, daß sich die Ideen einer dreifachen Betrachtung fähig erweisen: einmal in Beziehung auf die Einheit der Einheiten, die Ursache, den königlichen Verstand, den herrschenden Zeus, d. i. die göttliche Monas, dann in Beziehung auf sich selbst unter einander als die Gesammtheit der Besonderungen der göttlichen Monas nach dem Verhältnisse ihrer Entgegensetzung und Theilnahme an einander, und endlich in Beziehung auf die sinnlichen Dinge. Keine dieser drei Beziehungen ist von Platon unberührt geblieben. In Beziehung auf die Ursache, d. i. die Monas in Gott, verhalten sich die Ideen als die Vielheit zur Einheit, als die Peripherie zum Centrum, als die Nachbilder zum Urbild, als die Bewegung zur Ruhe, als das Werden zum Seyn, als das Andere zum Selbigen, als das Unbegränzte zum Begränzenden, als das Nichtseyende zum Seyenden. In Beziehung auf sich selbst verhalten sie sich wie Momente desselben Seyenden, die aufeinander als auf ihre wechselseitige Ergänzung hinweisen, und durch Entgegensetzung und Theilnahme sich übergeordnet, nebengeordnet und untergeordnet sind. In Beziehung auf die sinnlichen Dinge verhalten sich die Ideen als Einheit zur Vielheit, als Centrum zur Peripherie, als Vorbild zum Nachbild, als Ruhe zur Bewegung. So vermitteln die Ideen Gott und Welt. Gott als Ursache steht über den Ideen, aber doch zugleich ist er in den Ideen, als die Fülle seines Seyns in ihnen entfaltend und ist selbst die Ideen, da die Einheit in Gott die Vielheit nicht blos nicht ausschließt, sondern sogar voraussetzt, und die Ideen in ihrer Gesammtheit sind also in so fern Gott. In so fern sie aber nicht selbst die Einheit in Gott sind, sind sie zugleich von Gott unterschieden. Zu Gott verhalten sich demnach die Ideen als bestimmt, dienend selblos, und es kommt ihnen in und für Gott kein anderes Seyn zu, als den Gliedern im Organismus. Dagegen zu den sinnlichen Dingen, als ihren Nachbildern, verhalten sich die Ideen als bestimmend, herrschend und selbstisch. Gewöhnlich faßt Platon die Gesammtheit der Ideen als den Inbegriff Gottes, und indem er die Ideen mit dem Seyenden, das Seyende mit dem Eins identisch setzt, so stellt er die Ideenwelt der Sinnenwelt als das Eins dem Vielen, als die Ruhe der Bewegung, als das Unwandelbare dem Veränderlichen (wie das Unbewegliche das

Bewegende, ist das Unveränderliche das Verändernde) als das Ewige dem Zeitlichen, als das Urbild dem Nachbild, als das Seyende dem Werdenden entgegen.

Dies führt nun die Untersuchung auf die Frage nach dem Verhältniß der Sinnenwelt zur Ideenwelt, und welche Bedeutung jene der Platonischen Philosophie hatte. Da die Sinnenwelt als Hervorbringung Gottes (vermittelst der gewordenen Götter) von Platon bestimmt wurde, so muß man sich zuerst umsehen, welche Bestimmungen er mit dem Begriffe der Hervorbringung verband. Nun findet man, daß Platon die hervorbringende Kunst in die göttliche und in die menschliche und jede von beiden wieder in die, durch welche die Sachen selbst, und in die, durch welche etwas denselben Aehnliches entsteht, eintheilt. Die göttliche sowohl als die menschliche, gilt ihm als die eigentlich hervorbringende, indeß diejenige, welche nur etwas denselben Aehnliches gestaltet, die nachbildende heißt. Allein die beiden Arten der hervorbringenden Kunst fallen doch auch wieder unter den Begriff der nachbildenden Kunst, in so fern nemlich alle Hervorbringung Nachbildung nach einem Vorbilde ist, und der wahre Unterschied zwischen der hervorbringenden und nachbildenden Kunst besteht vielmehr darin, daß jene das Abbild entstehen läßt nach des Urbildes Verhältnissen in Länge, Breite und Tiefe, zugleich Jeglichem seine angemessene Farbe ertheilend (Soph.), d. h. allgemeiner gefaßt, das Vorbild in allen Momenten, also vollkommen wiedergebend, während diese nicht die wirklichen Verhältnisse wiederzugeben, sondern die, welche als schön erscheinen werden, hervorzubringen strebt. Dies ist denn auch darin bestimmt angedeutet, daß Platon die eine Art der hervorbringenden Kunst wenigstens, nemlich die menschliche, offenbar unter den Begriff der nachahmenden dadurch stellt, daß er diese letztere eintheilt in die ebenbildnerische und scheinbildnerische. Denn unter der ebenbildnerischen versteht er eben keine andere, als die menschliche hervorbringende. Betrachtet man nun, was Platon von den durch die ebenbildnerische Nachahmung hervorgebrachten Dingen sagt, daß sie nemlich nur dann wahrhafte Abbilder seyen, wenn sie ihr Vorbild im Einzelnen und Ganzen nach der Gesammtheit seiner Momente wiedergeben oder spiegeln, so begegnet uns die gewichtvolle und für das Verständniß der Platonischen Philosophie entscheidende Frage: hielt Platon die vollkommene Nachbildung der göttlichen Ideenwelt im geschöpflichen Universum für möglich und nothwendig, oder dachte er sich die vollkommene Nachbildung als unerreichbar, und hielt dafür, daß die sinnlichen Dinge zwar ihrem Urbilde ähnlich zu werden strebten, aber stets dahinter zurückblieben? Nun ist es nicht zu läugnen, daß Platon die sinnliche Welt im Ganzen und Einzelnen als eine unvollkommene Nachbildung und mehr als ein Zerrbild, dann als Abbild betrachtete; allein

dies berechtigt noch nicht zu der Annahme, daß nach Platon überall keine andere Bildung der Welt möglich gewesen sey, oder wenn auch dies vielleicht zugestanden werden müßte, so folgt daraus noch nicht, daß die gegenwärtige Seynsweise der Sinnenwelt als die der Ideenwelt nicht völlig verähnlichte, sich ruhelos bewegende und darum der Vergänglichkeit unterworfene die bleibende und insoferne unwandelbare ist. Vielmehr könnte Platon die Ansicht gehabt haben, entweder, daß die ursprünglich von dem guten und vollkommnen Gott geschaffene Welt durch eine abnorme Gestaltung, d. h. durch eine Mißgestaltung aus ihrer noch unvermittelt-vollkommenen Ebenbildlichkeit zur Zerrbildlichkeit sich entstellt haben, oder daß die gegenwärtige Seynsweise der Welt als ein nothwendiger Durchgangsmoment aus der ersten Entstehung zum Ziele der Vollendung betrachtet werden müsse. Wenn anders Einheit, Consequenz und Zusammenhang in Platons Philosophie gefunden werden soll, so muß eine von diesen drei Betrachtungsweisen sich aus seinen Gesprächen entwickeln lassen.

Bei dieser Untersuchung wird Alles ankommen auf die Natur und Bedeutung dessen, was Platon mit dem Namen der Materie bezeichnet.

Wenn man den wörtlichen Ausdrücken Platons folgen zu dürfen meint, so kann man freilich nicht umhin, ihm die Lehre von einem außer Gott seyenden, ewigen Weltbildungsstoff, welchen Gott durch seine maasgebende und ordnende Kraft aus seiner ursprünglich ungeregelten Bewegung so viel als möglich zur Ordnung und Harmonie geführt habe, zuzuschreiben. (Tim. 30. a. 273. b. Polit.) Allein schon der mystische Charakter der Andeutungen über die ungeregelte Bewegung der Materie verbietet, dieselben wörtlich auszulegen. Wenn es indessen auf der andern Seite eben so verkehrt, als leicht ist, das Mythische als blos äußern Schmuck oder bedeutungsloses Beiwerk geradezu hinwegzuwerfen, so führt eine gründlichere Würdigung des Platonischen Geistes, dem das Mythische die poetische Hülle der spekulativen Erkenntniß war, zu der Vermuthung, daß auch in dieser mythischen Andeutung über die ursprünglich ungeregelte und ordnungslose Bewegung der Materie etwas enthalten seyn müsse, was dem Platon von Gehalt war. Denn es ist doch nicht glaublich, daß er gar nichts damit habe sagen wollen. Vielmehr wenn man die Spur verfolgt, die im Timäos (53. b.) gegeben ist, wo es heißt: die Materie habe sich ursprünglich so befunden, wie Alles sich nur befinden könne, von dem Gott noch ferne sey, so schwebte ihm wohl die Ahnung wenigstens vor jener Idee, welche allein der Schlüssel zum Verständniß des Christenthums ist; daß nemlich, so wie Gott selbst, wenn gleich auf ewige Weise und keineswegs successiv, so doch nicht unmittelbar, sich selbst vollendet, sondern nur vermittelst der Aufhebung der ewigen Natur

sich mit sich selbst im Wesen zusammenschließt, so auch der Zusammenschluß Gottes mit der Welt im Bilde (nicht im Wesen) nicht unmittelbar, sondern gleichfalls nur durch einen vermittelnden Aufhebungsakt geschieht, der aber nur durch ein Sich-in-Gott-aufheben der freien und intelligenten geschöpflichen Wesen zu Stande kommt. Denn erst in der durch die Aufgabe an den Quell alles Lebens und aller Harmonie bedingten Erfüllung wird aus dem Tode der Unruhe, welche das Radical der endlichen Natur ist, das Leben der geordneten Bewegung, der Harmonie, der Freude und Seligkeit gewonnen. Demnach hätte Platon durch die ursprünglich ordnungslose Bewegung der Materie (wobei das: ursprünglich, nicht auf den Anfang überhaupt, sondern auf den Anfang der endlichen, d. i. der Zeit-Welt, bezogen werden darf) nichts anders, als die Art der noch nicht wiedergebornen Welt andeuten wollen, und hieraus ergäbe sich, daß Platon weder neben Gott eine böse Weltseele, noch auch nur einen ungeschaffenen, widerspenstigen und nicht ganz zu bewältigenden Weltbildungsstoff behaupten wollte.

Nach dieser Seite hin ist denn die Materie der Gegenstand der Ueberwindung, der ordnenden und maasgebenden Kraft des Geistes, nicht weniger in Gott als in der Welt, nur mit dem Unterschiede, daß sie dort ewig überwunden ist, hier erst zur Ueberwindung gebracht werden soll; obschon hiemit keine positive Widersetzlichkeit gegen diese Maßgebung in ihr gesetzt wird. Hiernach kann es nun keineswegs Platons Absicht gewesen seyn, daß Gott erst durch die Aufhebung, d. i. die Maßgebung und Ordnung der Welt sich selbst in seinem Wesen vollende, und wenn er die Welt den Sohn der Ideen als des Vaters und der Materie als der Mutter nennt, so ist hier von der Materie in einer ganz andern Bedeutung die Rede, als in derjenigen, welche ihr zukommt, wenn sie betrachtet wird, wie sie der Ideenwelt immanent ist. Darum bezeichnet auch Platon immer die Materie der Ideenwelt mit dem Ausdrucke: τὸ ἄπειρον, hingegen die Materie der Sinnenwelt mit: τὰ ἄπειρα, womit er ausdrücken will, daß die Materie der Ideenwelt völlig zur Einigung gebracht ist, während die der Sinnenwelt noch Alles in unversöhntem Gegensatze und zwiespältigem Dualismus festhält. Denn dieses τὰ ἄπειρα gilt ihm als der höchste und vollkommenste Ausdruck aller Gegensätze, welche als das Zuviel und Zuwenig, als Ueberfluß und Mangel nirgends völlige Verähnlichung mit den Ideen gestatten.

Aus dem Vorhergehenden läßt sich leicht erkennen, daß die Gesammtheit der besonderten Ideen ein Doppelangesicht hat, je nachdem sie sich der göttlichen Monas oder der geschöpflichen Welt zukehrt, dort passiv, hier aktiv sich verhaltend; so, daß dieselben Ideen, die dort das Mütterliche, Weibliche darstellen in ihrem Bezug zu der zu erschaffenden Welt, sich zum

Väterlichen, Männlichen umwandeln, welchem Männlichen dann wieder das Weibliche in der Materie, in so fern sie sich als die Allempfänglichkeit des endlichen Seyns darstellt, begegnet, in deren Vermählung sofort die endliche Welt als der Sohn erzeugt wird, wo der Ausdruck Sohn so viel als Produkt bedeuten will; womit, wie schon früher bemerkt worden, abermal die Verschiedenheit des Platonischen Ternars vom christlichen sich erweiset.

Mit dem Begriffe der Materie verknüpfte sich nun auch dem Platon der der Allmöglichkeit der endlichen Dinge, jenes μὴ ὄν der Alten (die Sophia oder Cochma der Kabbalisten, obschon diese unter Sophia eigentlich die Urform, nicht den Urstoff verstunden, in dem Sinne des Satzes: **Forma dat esse rei**), und Platon ließ also die endliche Welt durch die schöpferische Wirksamkeit Gottes aus dem Nichtseyenden oder aus dem Nichts in der Bedeutung des μὴ ὄν, d. h. des Unbestimmten, aber Bestimmbaren hervorgehen. Woraus sich auch beiläufig erkennen läßt, daß er die Materie nicht als eine eigene Art des Seyenden, wie es nach einer Aeußerung im Timäos scheinen könnte, betrachtete, so wie er das Seyn der Ideen und das der endlichen Dinge in gewissem Sinne zwei verschiedene Arten des Seyns nennt; und es ist klar, daß nach ihm den endlichen Dingen das Seyn oder das Wahre an ihnen allein aus den Ideen stammt. In dem Begriffe der Materie ist aber auch, wie sich schon bei der Untersuchung über die Ideenwelt in sich selbst betrachtet, gezeigt hat, der des verhältnißmäßigen Nichtseyenden enthalten, indem es nur das bezeichnet, was ein verhältnißmäßiges Seyendes nicht ist, eben dieses letztere voraussetzt und sich nur auf es bezieht. So wie es daher in der Ideenwelt sich bezog in das Seyende in ihr, so bezieht es in der geschöpflichen Welt ebenfalls auf das Seyende in ihr selbst, und findet hier seine Geltung wie dort. Indem es aber hier wie dort das bezeichnet, was jedes Nichtseyende nicht ist, in so fern nämlich jedes Seyende als verschieden von allen andern etwas ist, was alle andern nicht sind, und nicht ist, was alle andern sind, so erweiset es sich auch für die endliche Welt als das Prinzip der Besonderung, und somit weil das Besondere sich selbst nicht genug auf die Gesammtheit der übrigen Besonderheiten als auf seine Ergänzung hinweiset, als das Prinzip der Beschränkung. Dem zufolge kann der Begriff der Materie als das Prinzip der Beschränkung auch nicht nach Platonischer Lehre als das Prinzip nothwendiger Unvollkommenheit, wie man wohl meint, angesehen werden. Denn Platon konnte unmöglich aus dem Begriffe der Besonderung und Beschränkung, wie schon gezeigt, die Unvollkommenheit herleiten, wenn er sich nicht mit seiner eigenen Lehre in den härtesten Widerspruch setzen wollte. Denn um nächst dem schon Vorgebrachten nur Eins anzuführen:

Wenn doch das Prinzip der Materie in der Ideenwelt sich findet und keineswegs blos **potentia**, sondern **actu aeterno**, und Platon diese als das ewig vollkommene Leben bezeichnet, so kann doch dasselbe, was dort als Prinzip der Besonderung die Vollkommenheit bedingt nicht hier in der endlichen Welt seiner bloßen Natur nach Grund der Unvollkommenheit seyn. Und dies widerspricht Platons Lehre so sehr, daß er vielmehr ausdrücklich bemerkt, daß die endliche Welt ohne die Materie in der Bedeutung des Mitursachlichen gar nicht des Seyenden theilhaftig zu werden vermöge. Platon hätte aber fürwahr Gott ein schlechtes Mittel erfinden lassen, die Welt seines Seyns theilhaftig zu machen, wenn in dem Begriffe der Mitursachen eine nothwendige Mangelhaftigkeit oder Unvollkommenheit enthalten seyn soll. Allein schon der Ausdruck: Mitursache, schließt alle Zweckwidrigkeit oder Widerspenstigkeit gegen Gott als die Centralursache aus, und es liegt vielmehr in diesen Bestimmungen, wo nicht die klare Erkenntniß, so doch die Ahnung, daß jedes Lebendige immanent wie emanent nur dadurch produktiv zu seyn vermag, daß dem Centralwirken ein Mitwirken und ein werkzeugliches Wirken entspricht, welche beide letztere Wirkungsweisen Platon in dem Begriffe der Mitursachen zusammenfaßt, deren Unterschiedenheit er sich aber doch bewußt gewesen zu seyn scheint, weil sie in seiner Eintheilung der Seele oder eigentlich der constitutiven Elemente des Menschen in Verstand, Muth uud Begehren, entsprechend dem Geist, der Seele und dem Leib, dem Centralwirker, Mitwirker und werkzeuglichen Wirker in der That unterschieden hervortreten. Ueberdies gilt dem Platon nicht einmal die gesammte geschöpfliche Welt für unvollkommen, sondern nur diejenige Region derselben, wo das Untheilbare mit dem Theilbaren (die Seele mit dem Leibe) gewaltsam zusammengebunden, wo die Unwissenheit, das Böse und die Sterblichkeit eingetreten sind, also diejenige Region, deren Centrum unsere Erde zu seyn scheint. Die Region der gewordenen Götter dagegen ist gut, irrthumlos, unsterblich, selig und vollkommen; außer vielleicht in so fern, als sich Platon mit Recht gedacht haben mag, daß ihre Vollendung dadurch suspendirt sey, daß sie doch zu demselben Universum gehören, in welchem auch die unvollkommene Erdenregion befaßt ist. Genug, daß ihm die Region der gewordenen Götter nicht durch sich selbst unvollkommen ist. Wenn nun auch in dieser Region das Princip der Materie, welches doch auch hier sich finden muß, da es selbst in der Ideenwelt auf ihre Weise sich findet, keinerlei Art von Unvollkommenheit herbeigeführt hat, so mußte dasselbe als das Princip der Besonderung dem Platon schlechterdings als untauglich erscheinen, die letzte Ursache oder den letzten Grund des Bösen, des Irrthums und des Uebels zu erklären. Und er mußte sie daher nothwendig in etwas anderem als dem Princip der Materie

als solcher aufsuchen. Wie denn nicht die Besonderung als solche böse ist, sondern nur jene, welche der Manifestation der Einheit positiv widerstreitet.

Daß nun aber Platon die völlige Verähnlichung mit den Ideen und folglich die Vollendung des Geschöpflichen für möglich und theilweise bereits für wirklich gehalten habe, geht theils daraus hervor, daß er die Region der gewordenen Götter, die er, obwohl sie (wenn irgend etwas) zur besonderten Welt gehört, doch ausdrücklich vollkommen nennt, wohl eben darum als der Ideenwelt völlig verähnlicht angesehen haben muß, theils daraus, daß er mit der größten Bestimmtheit und dem unzweideutigsten Ernste allen denjenigen, die ihre Begierden beherrschen und immer besser zu werden streben, verkündet, sie würden aus der Region der Sterblichkeit in das verwandte, d. i. dasjenige Gestirn wieder erhoben werden zur Unsterblichkeit, in das sie ursprünglich von Gott eingeschaffen gewesen, und aus dessen Seligkeit sie in die irdische Region herabgefallen seyen. Sind aber die in das Gefängniß des Körpers eingepflanzten Seelen aus einer ursprünglich vollkommenen, wenn gleich noch unvermittelt vollkommenen Region herabgefallen, während doch andere Seelen, wie im Phädros dargestellt ist, zu bleiben vermochten, und nicht herabgefallen sind, so läßt sich auch jene Ansicht dem Platon nicht beilegen, gemäß welcher das Herabfallen in die irdische Region oder in die Sünde, die Disharmonie und Zerrüttung als ein nothwendiger Durchgangsmoment oder als eine Entwickelungskrankheit zur Vollendung betrachtet wird.

Obwohl nun weder überhaupt, noch insbesondere eine in der Natur der Materie enthalten seyn sollende Unvermeidlichkeit des Bösen, in so fern sein Ursprung betrachtet wird, bei'm Platon sich finden läßt, so ist doch so viel außer Zweifel, daß allerdings nach Platonischer Lehre in dem Begriffe der Materie etwas gesetzt ist, ohne dessen Seyn schlechterdings von keinem Bösen geredet werden könnte. Wenn aber Platon eben so ausdrücklich sagt, daß ohne die Materie auch nichts Gutes der Welt einerzeugt werden könne, so sieht man, daß die Materie als solche weder gut noch böse ist, aber Mittel zu beiden werden kann. Mittel ist aber nichts anders als ein Mitursachliches, welches auf einen Centralwirker, auf ein Princip, welches, indem es sich selbst bewegt, auch Anderes zu bewegen im Stande ist, d. h. auf die Seele hinweiset. In der Seele als dem aktiven Principe, muß also der erste Urstand des Bösen gesucht werden, wenn anders dem Platon die Einsicht nicht abgesprochen werden soll, daß von Gutem und Bösem gar nicht geredet werden kann, außer in Bezug auf einen Willen, der das eine oder das andere durch freie That erzeugt hat, und wenn ihm anders nicht zwei Principien, ein gutes und ein böses, offen oder versteckt beigelegt werden sollen, wo-

gegen er sich doch im Politikos (289. c) ausdrücklich verwahrt. Wie hätte er auch sonst von so tief sittlichem Ernste durchdrungen seyn können, daß ihm die Idee der Belohnung und Bestrafung von so hoher Bedeutung war, daß er mit so inniger Sehnsucht nach den verlornen Höhen des Himmels emporschaut (Phaedr. 250. d.), und mit so freudiger Begeisterung dem Emporgehobenwerden aus diesen Banden des Leibes, aus diesem Leibe des Todes zu jenen lichten Höhen entgegenharrt! (Phaedr.) So wenig die Materie, eben so wenig kann die Seele ursprünglich schlecht gewesen seyn, oder auch nur einen schlechten Bestandtheil in sich gehabt haben, denn mit klaren Worten sagt Platon: Schlecht werden kann nur etwas, das zuvor vortrefflich gewesen ist. (Protag. 344. d. e.)

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, daß weder Gutes noch Böses entstehen könnte, wenn entweder blos die Seele, oder blos die Materie, welche hier die Bedeutung der Natur annimmt, wäre. Denn wäre blos die Seele, so hätte sie weder ein Organ, noch ein Werkzeug, noch einen Gegenstand des Wirkens, die Materie aber kann schon darum nicht allein seyn, weil sie als Leidendes selbst nicht seyn kann, ohne ein Wirkendes, durch das sie leidet. Die Seele und die Materie, oder hier die Natur, sind alle in ihrem ursprünglichen Hervorgange unvermittelt und bedürfen der Vermittelung. Diese Vermittelung aber kann eine zweifache seyn, entweder die gesetzmäßige, welche bewirkt, daß die Seele bewegt, und die Materie bewegt wird, die Seele herrscht und die Materie dient, daß die Seele als der Vater in der Materie als der Mutter erzeugt, daß die Materie als die Mutter das Empfangene gestaltet, und daß sich beide, Vater und Mutter, vermittelst des erzeugten Sohnes zusammenschließen und beseligen; oder die Vermittelung ist die widergesetzliche, welche bewirkt, daß sich Aktivität und Passivität versetzt befinden, so daß die Seele einen doppelten Verlust erfährt, indem sie eine ihr constitutive Aktivität an die Materie verliert, und eine abnorme Passivität von ihr aufgenöthigt erhält, wie denn auch die Materie gleichfalls einen doppelten Verlust erfährt, indem sie eine ihr nicht constitutive, leidige Aktivität von der Seele gegen sie empfängt, und eine normale Passivität, die sie beseligt haben würde, an die Seele verliert, und so eine wechselseitige Spannung eintritt, welche Platon im Timäos damit bestimmt ausspricht, daß er sagt: die in den Körper gebundene Seele bewege mit Gewalt, und werde mit Gewalt (von der Materie) bewegt. Die Ursache aber der Versetztheit der Aktivität und der Passivität liegt nicht in der Materie, sondern in der Seele, und zwar in dem Bestreben derselben als dem Manne seinem ihm von Gott zugeführten Weibe und somit Gottes Willen selbst untreu zu werden, und einen selbstgeschöpften, autonomen und widergöttlichen Willen in einem fremden Weibe erzeugen zu

wollen, was indessen dahin ausschlägt, daß er in die Gewalt seines Weibes fällt, das er beherrschen sollte, wodurch er nicht blos sich, sondern auch sein Weib unselig macht, weil es nur gezwungen herrscht, und nur vom Manne beherrscht werdend, sich beseligt fühlen kann.

Seine letzte und volle Bestätigung scheint aber diese Erklärungsweise des Bösen durch die Erwägung zu erhalten, daß, da Gott selbst nur dadurch gut, vollkommen und selig ist, daß das väterliche Princip und das mütterliche in ihm sich durch die gemeinschaftliche Erzeugung des Sohnes zusammenschließen, auch das Geschöpf als Abbild Gottes, in welchem dieselben Elemente wie in Gott nur auf endliche Weise sich darstellen, nicht anders mit dem Urbilde verähnlicht, gut, vollkommen und selig seyn kann, als wenn es dieselben Elemente seines Seyns auf dieselbe Weise, wie Gott durch die Erzeugung des Dritten sich vermittelnd zusammenschließen läßt. Denn nur auf diese Weise vermag es, den Lebensproceß Gottes in sich nachbildend, sich wahrhaft und vollkommen zu verähnlichen und seine Bestimmung erfüllend Bild und Spiegel Gottes zu seyn.

Daher sagt Platon: Gott ist gut, der Mensch solk erst gut werden. In Gott ist also ewig jener Erzeugungsproceß, und Gott ist er ewig selbst. Daher ist in Gott die Möglichkeit eines abnormen Zeugebestrebens seiner Zeugepotenzen ewig überwunden und aufgehoben. Dagegen ist es die Aufgabe des Menschen, der erst gut werden soll, freilich nicht um wieder zu verschwinden, sondern um, wenn er gut geworden, es zu seyn, und bleibend, oder ewig zu seyn, die von dem Gesetze des Werdens untrennbare Möglichkeit des Treuebruches des männlichen und weiblichen Princips in ihm dadurch auszutilgen, daß er die Vermählung seiner selbst als des Mannes mit sich selbst als dem Weibe durch die Erzeugung des Sohnes untrennbar macht und auf ewig verwirklicht. In dieser Erzeugung wird die Harmonie und Eintracht des seligen Lebens gewonnen. Wo sich aber die Zeugepotenzen entzweien, tritt Disharmonie, Flichstreben, und weil sie doch nicht von einander los können, Spannung und gewaltsame, wechselseitige Bindung statt der wechselseitigen Befreiung ein. (Symp. 187.) Wie aber dort das normale Erzeugniß (der Sohn) das Befreiende, weil Vermählende und Versöhnende war, so ist es hier das abnorme Erzeugniß ihres abnormen Wechselverhaltens, welches sie bindet. Das männliche Princip durch seine abnorme Passivität, und das weibliche durch seine abnorme Aktivität stören beide die Entfaltung des Sohnes, und bringen statt eines Ebenbildes der göttlichen Idee nur ein Zerrbild hervor. Dieses ist die Ursache der Unvollkommenheit und der Uebel in der Welt, und der mehr oder weniger mißlungenen Verähnlichung mit der Ideenwelt, wodurch erstere ihrem Be-

griff wahrhaftes Abbild des Urbildes zu seyn nicht entsprechend aus dem das wahrhafte Werden in sich schließenden wahrhaften Seyn heraus und in der Seynsweise des abstrakten Werdens festgehalten ist, so jedoch, daß die Verbildung und Zerrbildung der in den unendlichen Raum der Unähnlichkeit, wie sich Platon ausdrückt (Polit. 273. d.) gesunkenen Weltregion im Flusse der Zeit wieder gelöset und die normale Bildung und Abbildung wieder errungen werden kann und soll.

Und hienach hätte denn Platon, was von keinem Philosophen vor ihm und nur von wenigen nach ihm gesagt werden kann, den Begriff der Zeitlichkeit richtig gefaßt als Suspension der Totalität des Seyns, als Abstraktion aus der Vollendtheit der Ewigkeit, als eine in ihrem Beginn sogleich wieder in die Ewigkeit rückläufig werdende Bewegung, welche, so wie sie einen Anfang gehabt, nothwendig auch ein Ende haben muß.

Wenn Platon von unvermeidlichen Einflüssen des Körpers auf die Seele spricht, wodurch letztere unfreiwillig schlechter werde, so kann er dies offenbar nur von dem dermaligen Menschen behaupten, als in welchem mit der gewaltsamen Zusammenfügung der Seele und des Körpers jene Versetztheit der Aktivität und Passivität seiner constitutiven Bestandtheile bereits eingetreten ist. Denn anstatt, daß die Seele herrschen und der Körper beherrscht werden sollte, führt die Seele mit Gewalt, und wird mit Gewalt (vom Körper) geführt. Was doch wohl nichts anders heißen kann, als: Seele und Körper befinden sich in ihrer constitutiven, also vollendeten Existenzweise, wenn die Seele herrscht und der Körper beherrscht wird, und es ist eine abnorme Existenzweise, wenn sie disharmonisch sich wechselseitig binden, statt befreien, indem der Körper eine abnorme Aktivität und Selbheit gegen die Seele erhalten hat, so wie die Seele eine abnorme Passivität. Der Ursprung des Bösen ist also von Platon keineswegs in die Natur des Körperlichen, oder allgemeiner des Materiellen, gesetzt, und es ist daher die jetzige verderbliche Einwirkung des auf abnorme Weise zu einer gewissen Selbheit im Menschen gelangten Materiellen, d. h. hier des Naturtriebes nach Platonischer Lehre, offenbar als Folge und Reaction einer vorausgegangenen, verderblichen und verderbenden Einwirkung der Seele auf den Körper zu betrachten.

Diejenigen Aeußerungen Platons, welche von der Unmöglichkeit völliger Verähnlichung mit der Ideenwelt sprechen, lassen sich sämmtlich genügend erklären, indem eine aufmerksame Betrachtung erkennen läßt, daß sie alle nur sagen wollen, innerhalb der Region des Werdenden oder Zeitlichen könne immer nur eine größere oder geringere Verähnlichung und also Vollkommenheit, aber nie die völlige Verähnlichung erreicht werden, was sich freilich eigentlich von selbst versteht, da das Werdende als solches bereits als das Unvollkommene

bestimmt worden ist. Darum sagt denn auch Platon, daß wir die Wahrheit entweder nicht, oder erst nach dem Tode zu erringen vermögen. (Phaed.) Hiernach dürfte man nicht mit Ritter (H. Ritters Geschichte der Philosophie II. S.) behaupten, Platon stelle die Idee der Wissenschaft für uns nur als Ideal auf, das sie nicht vollkommen, aber wohl beinahe erreichen könne. Denn nach Platon schaut die Seele, im überhimmlischen Ort angekommen, die Wissenschaft nicht, wie ihr ein Werden zukommt, sondern als vollkommene Wissenschaft, und die Unerreichbarkeit der Idee der Wissenschaft ist von ihm nur relativ für unser zeitliches Leben gemeint, keineswegs aber absolut. Denn die Vollendung der Wissenschaft fällt zusammen mit dem Austritte aus der Zeit und dem Eintritte in die Ewigkeit. Was aber von der Erreichbarkeit der Wissenschaft gilt, das gilt auch von der Erreichbarkeit der völligen Verähnlichung der geschaffenen Welt mit Gott. —

So weit mein Entwurf. Bis hieher ließ sich der Versuch, Platon auf diese Weise auszulegen, über alle Erwartung gut fortführen, und mit jedem Schritte eröffneten sich mir überraschendere Aussichten in den Zusammenhang der Platonischen Philosophie mit der christlichen. Als nun aber der Gang der Untersuchung zu einer nähern Betrachtung der Weltseele, des Bezugs der einzelnen Seelen zu derselben, der Unsterblichkeit der Seele und dem Verhältniß des Erkennens zum Wollen fortschritt, da zeigte sich nur zu bald, daß Platons Bestimmungen hierüber keiner Auslegung fähig seyen, die als mit obigem Versuche zusammenstimmend könnte betrachtet werden. Denn was vorerst die Weltseele betrifft, so ist nach Platons Darstellung für sie der Weltleib eben so sehr Gefängniß, als der besondere einzelne Körper für die besondere einzelne Seele, und zwar befindet sie sich gleich ursprünglich im ersten Momente ihres Hervorganges aus Gott in diesem Verhältnisse der Gebundenheit zum Leibe, und nicht erst nach einer durch einen freien Willensakt herbeigeführten falschen Vermittelung, deren sie überhaupt gar nicht fähig seyn kann, da es nicht begreiflich ist, wie ihr, als solcher, Persönlichkeit zukommen soll. Denn käme ihr solche zu, so würden die einzelnen Seelen nicht ihre lebendigen Besonderungen seyn, sondern von ihr geschaffene Abbilder ihrer selbst. Allerdings würde dann die Freiheit und Persönlichkeit der einzelnen Seelen begreiflich seyn, weil eben das Freie und Persönliche auch in die Freiheit und Persönlichkeit zu entlassen vermag, während, wenn man die Weltseele nur als die allgemeine Seele faßt, welche sich in den einzelnen Seelen selbst hervorbringt, in einer jeden einen besonderen Moment ihres Seyns entfaltend, sich nicht im Abbild, sondern im Wesen mit denselben zusammenschließt, eine wahrhafte Freiheit und Persönlichkeit der einzelnen Seele nicht begreiflich wird, weil in der Selbstbesonderung der Welt-

seele kein einzelner Moment ihrer Verwirklichung, d. h. keine einzelne Seele zu einem Fürsichseyn, welches mit der Persönlichkeit identisch ist, zu gelangen vermag. Da nun Platon unter der Weltseele zuverlässig nichts anders, als die allgemeine Seele sich dachte, aus welcher die einzelnen Seelen, wie er sagt, Ursprung und Ernährung nehmen, so begreife ich auch nicht, wie Platon, was er doch offenbar gethan hat, der einzelnen Seele ein wahrhaftes Fürsichseyn zuschreiben konnte. Freilich hebt er dieses Fürsichseyn der Seele wieder auf durch die Art, wie er die Unsterblichkeit derselben zu beweisen sucht; aber hiemit hebt er den Widerspruch nicht auf, sondern verdoppelt ihn nur. Der Begriff der Weltseele bringt es schon mit sich, in welchem Sinne Platon von der Unsterblichkeit der Seele spricht, nämlich in keinem andern, als in dem pantheistischen, nach welchem die einzelnen Seelen wieder in die allgemeine Substanz der Weltseele zurückkehren, um in neuen Formen daraus auf's Neue geboren zu werden. Denn wie ist es möglich, Platon anders zu verstehen, als auf diese Weise, wenn er behauptet, daß Alles aus seinem Gegentheile werde, daß die Todten aus den Lebenden, und die Lebenden aus den Todten werden? So wenig nun diese Bestimmungen mit obigem Auslegungsversuche zusammenstimmen wollen, eben so wenig verträgt sich mit ihm, was Platon im Protagoras über das Verhältniß des Erkennens zum Wollen vorbringt. Denn er macht dort unläugbar den unfreiwilligen Irrthum zur Quelle des Bösen, anstatt daß er das bewußte Böse zur Quelle des Irrthumes machen sollte. Indem er es nämlich für gleichbedeutend ausgibt, zu sagen: wo Nichterkenntniß des Guten, da ist auch Böses, und wo Böses ist, da ist auch Nichterkenntniß des Guten, während doch nur letzteres wahr ist, weil die Nichterkenntniß, welche im Unschuldzustande stattfindet, nicht böse genannt werden darf, läugnet er im Grunde genommen das Böse als bewußte Abtrünnigkeit und Widersetzlichkeit gegen das Gute, und schiebt es auf einen unverschuldeten Mangel an Einsicht zurück. Freilich finden sich auch Aeußerungen über diesen Gegenstand, die dem eben Gesagten geradezu entgegengesetzt sind, und seine ganze Theorie der Belohnung und Bestrafung setzt schlechterdings die Einsicht von der Zurechnungsfähigkeit des Willens voraus. So wie seine Tugendlehre die Ueberwindbarkeit des Materiellen oder des Andern durch die maaßgebende Kraft des begrenzenden Selbigen, wie ihm überhaupt alle harmonisch gebildeten Erzeugnisse hervorgehen aus der richtigen Gemeinschaft des Selbigen und des Andern. (Phileb.) Und eben wegen der nothwendigen Voraussetzung der Ueberwindbarkeit des Materiellen durch die wollende Seele fällt es so schwer, zuzugestehen, daß nach Platonischer Lehre das Böse, das Uebel, die Unvollkommenheit der Welt auf den Begriff der in allem besonderten Leben unver-

meidlich gesetzten Beschränkung zurückgeführt werden müsse, wie unsere gründlichsten Ausleger Platons: Ast, Schleiermacher und Ritter, behaupten. In der Materie, als dem Principe der Besonderung, würde dann Platon den Ursprung aller Unvollkommenheit, der Körperlichkeit, welche das Gefängniß der Seele ist, der sinnlichen Empfindung, welche die Seele betrügt, und die Wahrheit nicht schauen läßt, nicht minder der schlechten Lust, des Irrthums und des Bösen gesucht haben, und der Materie unvermeidliche Anwesenheit in allen besonderten Dingen wäre dann nach Platon der Grund, warum überall hienieden dem Guten nothwendig etwas entgegengesetzt seyn muß. (Thaeet. 176. a.) Nach dieser Ansicht würde Platon, wenn er sagt, alle Dinge seyen entstanden aus dem göttlichen und nothwendigen (materiellen) Princip (Tim.) so verstanden werden müssen, daß aus dem göttlichen Princip jedem Ding sein mitgetheiltes Seyn und Wesen stamme; aus dem nothwendigen dagegen, welches als unvermeidliche, eherne Schranke der völligen Verähnlichung der Dinge mit den Ideen erscheinen würde, sein relatives Nichtseyn, die nothwendige Limitation, welche identisch wäre mit der Unvollkommenheit aller besonderen Dinge. Der Grad dann, in welchem das göttliche das nothwendige Princip jedesmal bewältigte, würde den Grad der Vortrefflichkeit und also der Verähnlichung jedes besondern Wesens mit den Ideen bestimmen; die Möglichkeit der Tugend als aus freier Thätigkeit des Geistes entspringend, würde dann Platon darin gesucht haben, daß, wenn auch die völlige Verähnlichung mit dem Göttlichen nicht erreichbar wäre, so doch ein sehr hoher, ja ein unbestimmbar hoher Grad der Verähnlichung, und Platon würde demnach die Lehre der Perfectibilität ins Unendliche, d. h. ins Endlose, zugeschrieben werden müssen.

Verhält sich dies alles so, dann muß jene Hauptstelle im Sophisten, auf welche der vorgetragene Auslegungsversuch einen Hauptbeweis zu stützen unternahm (Soph. 46.), dennoch dahin erklärt werden, daß Platon sich nur hat aussprechen wollen gegen die abstrakte Trennung und Auseinanderhaltung des Seyenden und Werdenden, des Erkennenden und Erkannten. Verwirrend ist nur eben dabei, daß die doppelte Bedeutung des Begriffes des Seyenden verwechselt wird, nämlich jener Begriff des Seyenden, welcher die Ideenwelt im Gegensatze der Sinnenwelt bezeichnet mit jenem, welcher dem Platon als der concrete Begriff des Seyenden gelten mußte, wo er die Identität des Seyenden und Nichtseyenden, d. h. die Identität der Ideenwelt und der Sinnenwelt bezeichnet. Allerdings muß zugestanden werden, daß Platon, indem er die Vielheit in die Ideenwelt setzte, auch die Bewegung hätte hineinsetzen sollen; aber er hat es nicht gethan, sondern da er allen Uebergang in den Ideen läugnete, betrachtete er sie

durchaus als unbeweglich. Darum haben ihm auch die Ideen kein exoterisches Seyn, sondern sie existiren blos als unterscheidbare Bestimmungen in dem göttlichen Verstande, ohne deren Anerkenntniß Alles in das unterschiedlose Eins versinken und damit alle Wissenschaft aufhören würde.

Es ist nun hier nicht der Ort, diesen Gegensatz zu dem gegebenen Auslegungsversuche weiter auszuführen und schärfer zu bestimmen, in wie weit sich beide Ansichten wechselseitig durch einander beschränken. Dies mag einer andern Gelegenheit vorbehalten bleiben. Wenn mich jedoch Jemand fragen würde, warum ich meinen Versuch, da er mir selbst zuletzt sich als unzureichend herausgestellt, dennoch habe mittheilen wollen, so diene zur Antwort: weil mir auf diesem Wege sowohl der Höhepunkt und das Vortreffliche der Platonischen Philosophie, als die Mangelhaftigkeit derselben hervorgehoben werden zu können schien, und weil nach meinem Dafürhalten die in jenem Versuche angedeutete christliche Weltanschauung dem ahnungsreichen Geiste Platons als Ziel vorgeschwebt hat, nach welchem er rang, das er aber — noch festgehalten in der Stufe des Bewußtseyns seines Volkes und seiner Zeit — nicht völlig zu erreichen vermochte. Und so hat sich der bewunderungswürdige Mann, ein anderer Moses, mitten durch die Wüste des Heidenthums Bahn gebrochen bis zum Eingange in das gelobte Land der christlichen Philosophie, dessen heilige Nähe sein gottbegeistertes Gemüth wohl geahnt hat, das aber zu betreten ihm hienieden nicht mehr gestattet gewesen zu seyn scheint. Obwohl nun die Grundlage seiner Philosophie sich dem Platon allerdings aus seiner ihm ganz eigenthümlichen und genialen Dialektik entfaltete, so läßt sich doch nicht verkennen, daß er wie Pythagoras durch traditionelle Ueberlieferungen Spuren der ältesten und ehrwürdigsten Weisheit des Orients hatte. Und eben weil keiner seiner Vorgänger und Nachfolger bis zu Christus einen so frommen und empfänglichen Sinn für jene heiligen Ueberlieferungen hegte, weil er sich befruchten ließ von den göttlichen Strahlen jener höheren Weisheit, erscheint Platon als der Vorläufer der Philosophie des Christenthums, und diese Verwandtschaft mit dem Christenthume ist auch der Grund, warum die tieferen spekulativen Bestrebungen des Mittelalters sich um den Platonismus bewegten.

VII.

Der immanente Lebensprocess Gottes nach seinen grundwesentlichsten Momenten, und die Bildung, Umbildung und Unbildung des emanenten oder geschöpflichen Lebens.

1. Das absolute Selbstbewußtseyn Gottes ist weder zu denken als abstraktes Seyn, noch als abstraktes Werden, weder als bewegungslose Ruhe, noch als unruhige Bewegung, sondern als seyendes Werden und werdendes Seyn, als Ruhe in der Bewegung und Bewegung in der Ruhe, als in sich selbst kreisender, folglich nicht zeitlicher [1]), sondern ewiger Proceß, wo Anfang und Ende immer zugleich und in einander, aber unvermischt, und doch ungetrennt, weil durch die Mitte immer aus- und ineinander eingeführt sind. Allerdings muß man auch im absoluten Lebensproceß, in Gott, die Momente des Anfangs, wo die Vielheit noch in der unoffenbaren Einheit potentiell verborgen liegt, und des Endes, wo die Vielheit zur totalen Entfaltung gelangt ist, unterscheiden, ohne jedoch in den Irrthum zu fallen, als müsse Gott sich durch successive (zeitliche) Entwicklung **a potentia ad actum** bringen. Man muß vielmehr die Momente des Anfangs und des Endes auf die bleibende pulsirende Mitte als die aus dem Anfange in das Ende aus- und wieder aus dem Ende in den Anfang einführende Vermittlung beziehen; so, daß also niemals weder Anfang noch Ende abstrakt hervortreten [2]). Daraus zeigt sich nun, daß Gott in der ganzen Fülle seinen immanenten Bestimmungen von Ewigkeit her vollendet ist, und folglich weder je entstand, noch je vergehen kann. Gott ist demnach der von Ewigkeit sich in sich selbst besitzende, nichts außer sich bedürfende, vollendete absolute Geist und allmächtige Herr. Die Momente seiner Selbstentfaltung können nicht anders als successiv für die Betrachtung dargelegt; müssen aber in die Einheit des concreten Vernunftbegriffes zusammengefaßt werden. Das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes kann nur in der Dreipersönlichkeit als der Dreieinheit des Geistes begriffen werden, weil der Geist sich nicht unmittelbar mit sich selbst zusammenschließen kann, sondern nur durch die Vermittlung seines Ausgangs in sich selbst einzugehen und sich zu finden

vermag. Eins kann sich nicht selbst finden und empfinden (weil es als solches sich nicht einmal zu suchen vermag), zwei fallen in ihrem (unvermittelten oder unmittelbaren) Eingang in einander zur Indifferenz zusammen. Nur die Dreiheit führt die Zweiheit in die Einheit zurück. Ginge Gott nicht aus sich aus, so könnte er auch nicht in sich zurückkehrend sich selbst finden. Würde Gott aber ein Anderer von sich selbst in seinem Ausgang, so würde er in seinem Wiedereingang in sich, sich nicht als er selbst finden können. Also ist sein Ausgang niemal ein Abgang oder Abfall (Hegel) von sich selbst. Vielmehr kann Gott sich nicht bewegen, ohne sich selbst zu begegnen, und folglich bleibt er in seinem Ausgange doch immer in sich selbst, und dieser Ausgang ist somit ein immanenter Ausgang. Aus- und Eingang ist also der Lebensodem, der Pulsschlag des göttlichen, sich selbst immanenten Lebens und die Immanenz Gottes ist also nicht das An- oder Insichseyn (das potentielle Seyn) oder Sichinnerlichseyn Gottes, sondern es ist die Identität des In- und Außersichseyns, des Sichinnerlich- und Sichäußerlichseyns, der Intension und der Extension des Seyns.

2. Gott als der absolute Geist und die absolute Persönlichkeit ist die absolute Identität des Sichselbsterkennens, Wollens und Wirkens mit dem Vonsichselbsterkannt-, Gewollt- und Gewirktseyn. Das göttliche Seyn als concretes ist demnach die Identität des innern und äußern, centralen und peripherischen, aktiven und passiven, produktiven und reduktiven Erkennens, Wollens und Wirkens. Seyn ist demnach als Identität eines innern und äußern, eines potentiellen und aktuellen Seyns, Daseyn, Existenz. Schon das Wort Existenz drückt eine simultane Innerlichkeit und Aeußerlichkeit, ein simultanes Wirken und Gewirktwerden aus. Daseyn, Existiren heißt also aus einem Innern in ein Aeußeres hervorgetreten seyn, als Inneres in diesem Aeußeren sich gebildet haben und gebildet seyn und so als Inneres und Aeußeres zugleich sich besitzen. Sich in die Existenz führen heißt also sich bilden, gestalten, sich Formation geben. Seyn ist demnach mit Daseyn, Daseyn mit Gestaltetseyn identisch. Nur aber mittelst der ewigen Natur erscheint sich der Geist, wie er an sich und in sich ist, auch außer sich, und sein Fürsichseyn ist also die Identität seines Ansich- oder Insichseyns und seines Außersichseyns. Durch die Naturfassung führt also der Geist Alles ins Wesen, was er an und in sich ist. Nur aber der Wille ist es, der, was der Geist an und in sich ist, zur Verwirklichung und Verwesentlichung bringt. Nur also der Wille producirt das Innere als Aeußeres, macht das Ideelle zum Reellen, das Magische zum Leibhaften, das Uebernatürliche zum Natürlichen, indem er sich als die Mitte beider und in beiden als lebhafter und leibhafter Geist faßt, spiegelt, bildet und gestaltet. Ob-

wohl nun der absolute Geist ewig in allen dreien diesen seinen Geburtsstufen, als in der anfänglichen potentiellen, magischen [3]), ideellen, übernatürlichen oder esoterischen, in der mittleren geistigen, und in der beschließenden aktuellen, wesentlichen, reellen, natürlichen oder exoterischen Geburt zugleich ist, wird und besteht, so kann und muß doch zum Behuf wissenschaftlicher Erkenntniß und Darstellung des gesammten theogonischen Processes jede der zwei Stufen für sich und gesondert in der Totalität ihrer Momente genetisch entwickelt werden, damit beide sodann in der dritten, als in der Mitte in ihrer lebendigen Einheit erfaßt und begriffen zu werden vermögen. Auf diese Weise erhalten wir drei Theile des theogonischen Processes:

A. Den esoterischen, ideellen oder logischen [4]),
B. Den exoterischen, reellen oder wesentlichen,
C. Den vermittelnden geistigen Proceß. [5])

A. Der esoterische, ideelle oder logische Proceß.

3. Wie im Punkte Centrum, Radius und Peripherie enthalten sind, aber noch ungeschieden, blos potentiell, so ist im esoterischen Gott bereits der ganze Gott, aber blos magisch (noch nicht wesenhaft), also in allen Momenten seiner Selbstvermittlung gegenwärtig. Also sind im logischen Proceß bereits alle Momente der göttlichen Selbstvermittlung nachzuweisen, nur daß sie erst durch die Naturfassung mittelst des Geistes als des Willens, indem der esoterische Gott sich zugleich zum exoterischen macht, Wesentlichkeit erhalten, und der in seinem blos logischen Seyn nur erst stille Gedanke zum lauten, ausgewirkten wird.

Es war ein großer Gedanke Hegels, die Logik in dem Sinne zu fassen, daß sie sey die Wissenschaft des an sich Seyenden, als des reinen Begriffs in seinem Umfange, und seiner Ausbreitung, das System der reinen Vernunft, das Reich des reinen Gedankens, der Wahrheit selbst, wie sie an und für sich selbst ohne (sinnliche) Hülle sey. — [6])

Aber er entstellt diese Idee zur pantheistischen Karikatur, indem er die esoterische, blos logische Ideenwelt Gottes für den ganzen und concreten Gott, d. h. für die Identität des esoterischen und exoterischen Gottes ausgab, und den Begriff der Logik näher dahin bestimmte, daß sie sey die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes sey, wodurch er denn gänzlich das wahre Ziel verfehlte.

4. Der logische Proceß nun entfaltet und vermittelt sich in der Totalität seiner Momente auf folgende Art:

Alles Erkennen ist Vermittlung eines innern und eines äußern Schauens. Nur im Zusammentreffen in einer gemeinsamen Mitte, welche die Identität beider Anschauungen im

Unterschiede des ungeformten Urbildes und des geformten Abbildes erkennt, ist das Verstehen, der Verstand zu erfassen. Die Selbstbewegung des absoluten Gedankens ist die Bewegung des (in Mitte stehenden) Verstandes als des Vermögens des Begriffes, Urtheiles und Schlusses von der innern Schaulichkeit zur äußern, und von der äußern zur innern. —

Der Selbstbegriff des absoluten Geistes kann also nur aufgehen in der Coincidenz der innern und äußern Schaulichkeit, des innern und äußern intuitiven Elementes der Erkenntniß durch den diskursiven Verstand. Die Reflexion des Urtheils ist es, die jene Uebereinstimmung vermittelt. Was Kant die Antinomie der Vernunft, was Hegel die dialektisch-negative Bewegung der Vernunft nennt, ist nur durch das Nichtentsprechen, oder Widersprechen der äußern und innern Schaulichkeit zu erklären. Der Verstand (Logos) steht also in Mitte und darum über der Vernunft und der Schaulichkeit, als das Activum in Mitte eines Passivums der Erkenntniß, und zwar eines innern und äußern.

Der absolute Selbstgedanke ist daher Identität von Subjekt und Objekt, Mitte von Intension und Extension, Vermittelung der hinauf- und herabsteigenden Bewegung des Geistes, Mitte von Himmel und Erde der Erkenntniß, von dem centralen und peripherischen Selbstschauen. Denn der Geist als Selbheit vermag sich nur durch Vermittelung der Objektivirung mit sich selbst zusammenzuschließen. Diese Objektivirung geschieht so, daß das Subjekt als Producens in das Objekt als Produkt von einem ersten, unmittelbaren Centrum nach zwei Richtungen (nach innen und außen) zugleich ausgeht, und von beiden, sich begegnend, wieder in sich zurückgeht, und in diesem sich Wiederfinden sich mit sich zusammenschließt.

Daher ist es falsch, das Subjekt dem Objekt dualistisch entgegenzusetzen, indem man vielmehr das erstere in seinem Eingang, Ausgang und Innebleiben als Mitte, d. h. in seinem Ternar zu begreifen hat, als Athem und Leben des Subjekts, als Systole und Diastole, als Pulsschlag des Lebens. So nur gewinnt das Subjekt als Anfang und Ende des Objekts, dieses in seine Mitte nehmend, selber in ihm seine Mitte. Jene Objektivirung bringt das Subjekt nur durch Gewinnung einer produktiven Mitte als Kraft zu Stande. Diese Mitte als Produktionskraft und Sprechenskraft, d. h. als Kraft sich hervorzubringen und auszusprechen, somit als genitus oder verbum, muß man nicht mit dem ausgesprochenen Wort, den λογος ἐνδιάθετος oder ἐνθετος nicht mit dem λογος προφορικος oder ἐκθετος, d. h. mit dem vermengen, was durch jenes Wort ausgesprochen wird, somit das sprechende Wort nicht mit dem ausgesprochenen Wort.

In Bezug auf dieses eingezeugte Wort erhebt sich der genitor, in Bezug auf das durch dasselbe producirte Wort

steigt er herab. Indem das Subjekt das Wort als die Macht sich auszusprechen gewinnt, vergeistigt es sich; indem es sich ausspricht, zieht es Leib an, confirmirt sich, beschließt sich, oder gewinnt Negativität, indem es dort zugleich die freie Herablassung, hier das Erhobenwerden bewirkt. Denn Gott erhebt sich, indem er sich vertieft, und vertieft sich, indem er sich erhöht; er denkt sich, indem er sich schaut, und schaut sich, indem er sich denkt; bewundert sich, indem er sich liebt, und liebt sich, indem er sich bewundert. Gott gewinnt also seine Mitte, wird und ist Subjekt, indem er gleichsam in Himmel und Erde in sich auseinander geht, um dem Produkt in sich Raum zu machen, und von ersterem niedersteigend, von letzterer aufsteigend, von beiden also wieder in sich eingehend, in sich als dem Produkt inne bleibt. Durch Gewinn seiner Mitte wird demnach Gott seiner selbst mächtig, von seiner Tiefe überall zu dieser Mitte emporsteigend, und von seiner Höhe überall zu dieser Mitte herabsteigend, wodurch er sich eben denkend schaut, und schauend denkt, bewundernd liebt, und liebend bewundert, sich erhebend subjicirt und subjicirend erhebt.

5. Diese Mitte aber, und dies sein wahrhaftes Produkt, in welchem er sich genügend inne bleibt, gewinnt das Subjekt nicht unmittelbar oder im ersten Momente seines Aus- und Eingangs, sondern nur mittelbar durch Aufhebung seines ersten Aus- und Eingangs, welche zwei Momente als unfreie und befreiende, oder als passive und aktive Anschauung zu unterscheiden sind. Der erste unmittelbare Ausgang zur äußern Anschauung und Eingang zur innern Anschauung ist als unmittelbar noch unfrei, blos passiv. Die vermittelte nur, als wiedergeborne ist die befreiende, aktive Anschauung. Die unmittelbare und vermittelte, die unfreie und befreiende, die passive und aktive Anschauung sind die zwei untrennbaren Momente jeder vollendeten Erkenntniß. [7])

Der göttliche Verstand in Mitte der innern und der äußern, der centralen und peripherischen, der magischen und leibhaften, der ungefaßten, unentfalteten, und der gefaßten, entfalteten, der ideellen und reellen, der logischen und wesentlichen, der esoterischen und exoterischen, der übernatürlichen und natürlichen, der stillen und lauten Weisheit als deren Mitte und Vermittlung, als Verstand und Bestand der Vernunft und Wirklichkeit als Subjekt in Mitte der innern und äußern Objektivität oder Anschauung ist selbst wieder in sich dreifaltig, indem er den Reichthum seines potentiellen Seyns als Vater im Sohne in der Fülle des Begriffs zusammenfaßt, als Sohn die Fülle des vom Vater empfangenen Begriffs durch Urtheilung scheidet, als heil. Geist die durch die Urtheilung des Sohnes geschiedenen Schauungen zum Schluß und Beschluß bringt, wodurch denn die Beschauung aller drei in Einem Wesen als der geformten Weisheit entsteht, wie sie

alle drei von Einem Wesen, der ungeformten Weisheit, aus: gingen.

6. Der absolute Selbstgedanke ist nemlich der Umschluß eines dreieinfachen Aktes, und es sind hiebei fünf Momente zu unterscheiden:

Die Fassung (des Vaters; 2, a) aus der Monas (1), als der centralen, ungeformten Weisheit, welche Fassung sich in ein Gefaßtes (3, b) einführt (den Sohn, als in welchem die, aus der Monas geschöpfte Fülle des Vaters in Eines als die Centralform, das Centralwort begriffen ist), welches aus: gehend (als heil. Geist; 4, c) sich aufschließt, und hiemit sich, als aussprechend, und das in der Fassung (des Vaters im Sohne) Gefaßte offenbarend, in eine entwickelte, zweite Fassung (die geformte Weisheit; 5) einführt. Die Fassung ist also doppelt, eine unmittelbare (im Sohne) und eine vermittelte (durch den heil. Geist in der geformten Weisheit). In jener ist die Vielheit in der Einheit (im Sohne, als in der Univer: sal: und Central: Form) aufgehoben, in dieser (der geformten Weisheit) die Einheit in der Vielheit.

Im absoluten Selbstgedanken ist also Einheit und Viel: heit zugleich offenbar, und der Gedanke ist die Mitte dieses Ausgangs und Eingangs, des sich beständig begegnenden Auf: hebens der Vielheit in Einheit und der Einheit in Vielheit.

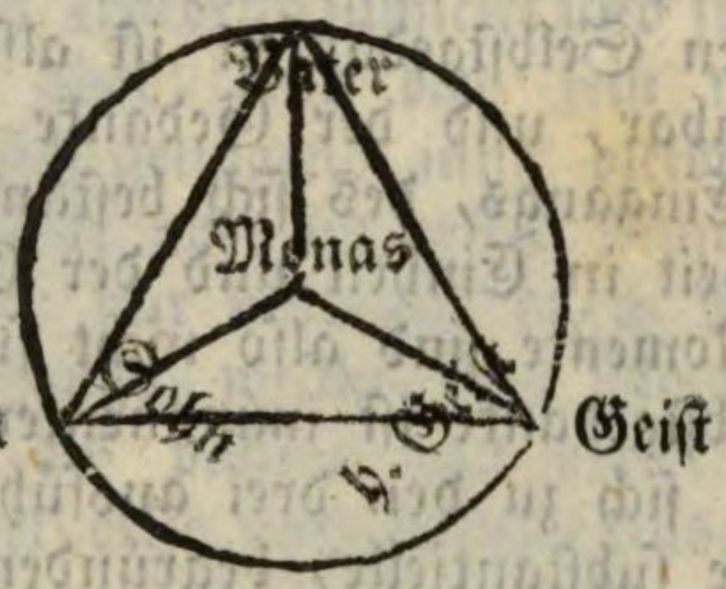
Die fünf Momente sind also nicht successiv zu fassen, und der absolute Selbstgedanke ist immanenter Kreislauf. Der erste Moment verhält sich zu den drei ausführenden, aktiven Mo: menten, als ihre substantielle, begründende, ihre Entfaltung bedingende, und sie zusammenhaltende Einheit, und zum vier: ten als dem passiven Moment, der den Gedanken somit um: schließt, ihm Gestalt, Form und Leib giebt, als Urbild zum Abbild, als ungefaßte Weisheit zur gefaßten, als Möglichkeit zur Wirklichkeit. Der erste und vierte Moment sind also die Begränzungen der dreifaltigen Mitte nach innen und außen, aus jener als der unerschöpflichen Quelle ewig producirend, in diese als der Stätte seiner Verwirklichung ewig bildend, for: mend, gestaltend und im Reichthum seines unausdenklichen Seyns sich ewig spiegelnd, bewundernd und beseligend. —

7. Die Selbsterkenntniß des absoluten Geistes ist daher Bilderzeugung von sich selbst. Das absolute Denken ist ein ewiges Selbstgespräch Gottes mit sich selber. Denn sich aus: sprechend denkt der Geist und denkend spricht er sich aus. Das absolute Selbstbewußtseyn ist also immanenter, im Trialismus der Aktivität des Subjekts und dessen doppelter Beziehung zur in: nern Einheit, aus der jener Trialismus hervorgeht, und zur äußern, in welche er nach unten zusammengeht, beschlossener Kreislauf.

Gott schließt sich als Vater in der Zeugung seines Soh: nes als seines Wortes durch die aufschließende Kraft des Geistes in seine Selbstbeschauung, als in seine eröffnete Weis:

heit (sein Auge), und beschließt sich in dieselbe (dasselbe) als Augenumschluß. So ist also in Gott das Geoffenbarte, das Offenbarende und das Offenbare, d. h. die Monas (die ungeformte Weisheit), der Geist (in seiner Dreifaltigkeit als Vater, Sohn und heil. Geist) und die Weisheit (als die geformte) Eines. Die verschlossene Monas geht durch den Ternar in die Peripherie aus, und die Peripherie geht wieder durch den Ternar in die verschlossene Monas ein.

Soweit es nun überhaupt thunlich ist und erlaubt, durch abstrakte Zeichen oder Figuren einen lebendigen Proceß zu veranschaulichen, so kann die folgende Figur noch am passendsten für diese immanente und Selbstgebärung gebraucht werden, wo nämlich der Mittelpunkt die verschlossene Monas, die Peripherie dieselbe als aufgeschlossene, entfaltete oder offenbare vorstellt, und das Dreieck die Dreifaltigkeit der absoluten Persönlichkeit als Willen, Wort und Geist (Vater, Sohn und Geist) andeutet. —



Diese erste Selbstgeburt als λογος ἐνδιαθετος ist aber einmal von der durch die ewige Natur durch Feuer in Licht geschehenden Selbstgeburt als λογος προφορικος, und dann um so mehr von der creatürlichen Manifestation zu unterscheiden.

Nicht in der ersten, wo die Gebärung zwar dreifach, aber das Geoffenbarte oder die Weisheit Eines ist, schiedlich, aber nicht geschieden; sondern nur in der zweiten Geburt mittelst der ewigen Natur durch das Feuer in das Licht, tritt die Dreiheit als Dreipersönlichkeit hervor. —

8. Die Wurzel des Bewußtseyns tritt nie in das Bewußtseyn selbst. Der Sohn als Centralbild des Vaters ist der erste unvermittelte Ausbruch aus Gottes Natur. Denn der Urstand des Wortes ist kein Vorsatz, sondern eine Geburt. Gott erkennt sich, indem er sich hervorbringt, und bringt sich hervor, indem er sich erkennt. Der Vater durchschaut sich selber in seinem göttlichen Verständniß, vom bloßen Verstehen seiner selbst spricht er sich aus, und das Wort ist sein Sohn. Der Sohn ist dem Vater nicht coordinirt, sondern subordinirt; aber diese Subordination wird im Geiste wieder aufgehoben. Im Sohne gibt sich der Vater Inhalt oder Fülle, in der Weisheit gibt er sich durch den formenden Geist Form und Hülle.

So entsteht das erfüllte Auge, welches aber doch in dieser ersten magischen Entwicklung nur das Auge der Wunder ist, das erst durch die Fassung der Natur Licht wird. Der Vater als das Innerlichste der Gottheit ist im Sohn als dem Worte in seiner ersten Hülle. Vom Sohn geht der Vater als Geist aus. Der Ausgang des Geistes geschieht nach zwei verschiedenen Richtungen zugleich, nämlich nach innen und nach außen. Indem Gott sich ewig neu findet in seinem Bilde, freut er sich ewig von neuem dieses Fundes seiner selbst, und breitet sich verherrlichend in dieser Freude aus. Gott entwickelt und formirt sich nur durch Vermittlung seines Sichfassens in sein Organ oder Centrum, in welchem die Expansion erst effektiv wird. Er erwartet also das dem Sohne auf einmal Gegebene entwickelt zurück. Daher muß der Akt der Selbstfassung und der der Formation als centrale und peripherische Formation unterschieden werden. Aber nicht blos ist das Aussprechen ein Unterscheiden des Sprechenden und des Ausgesprochenen, sondern das Ausgesprochene selbst ist wiederum ein in sich Unterscheidendes und Unterschiedenes. Das Aussprechende ist daher ein Auseinandersprechendes, wobei sich das Product zum Producenten, wie Wesen zum Geist verhält. — 8)

9. Der Geist verbindet das gefaßte (centrale) Wort mit dem ausgesprochenen, und indem er sowohl das Bedingende der Unterscheidung, als der Homousie aller drei Personen in Einem Wesen als in ihrem Spiegel ist, ist er der circulirende. Das unpersönliche Wesen in Gott entsteht nur mit den drei Persönlichkeiten zugleich. So wie der Ternar sich entfaltend von Einem Wesen ausgeht, so geht er wieder in ein ihm subjicirtes Wesen ein.

Dies unpersönliche Element als **Subjectum und prima materia** dient dem wirkenden Ternar als Spiegelwesen, respicirt aber insbesondere den Sohn als die peripherische Bildung des Centralbildes des Vaters. Dies durch's Wort vom Vater mit dem Geist Ausgesprochene, als Spiegel, Bild und Leib des Ternars ist der Gedanke Gottes, weil der Gedanke als Produkt des dreifachen Aktus des Selbstbewußtseyns, dessen geistiger Leib, oder dessen Wohnung, Stätte, Raum, Himmel ist. Daher ist dieser Gedanke, die offenbare Weisheit, das Passivum (das Willenlose oder Selbstlose) in Bezug auf die drei Agenten. Weil der Spiegel der Weisheit nicht das Bild in sich gebiert, sondern fängt, heißt er auch Jungfrau. —

10. Das Uneingehülltseyn ist kein Enthülltseyn, sondern ein unbestimmtes Freiseyn; das Enthülltseyn dagegen ist ein bestimmtes Freiseyn. Die unbestimmte Uneingehülltheit wird zur bestimmten Enthülltheit, nur durch eine (centrale als Fassung und Intension, und eine peripherische als eigentliche Form und Hülle) Einhüllung, die also keine Verhüllung, sondern eine enthüllende Einhüllung ist. Diese Hülle, als das Aeußere

Gottes, ist die Sophia, das Auge, der Leib, die himmlische Jungfrau, die Stätte oder der Raum Gottes. [9])

Der Vater schaut und empfindet sich im Sohn, der Sohn im Vater, Vater und Sohn im Geist, der Geist im Vater und Sohn, alle drei in der Weisheit. [10]) Ewig erscheint im Spiegel das Wesen, und ewig tritt die Erscheinung aus dem Spiegel wieder ins Wesen zurück. Das Sehen wird immer Empfindung, die Empfindung immer Sehen. Dem von sich selbst Angeschautwerden Gottes entspricht die Selbstempfindung Gottes, so wie dem von sich Selbstempfundenwerden das Selbstanschauen. Gott will sich in sich empfinden und außer sich schauen. Könnte in Gott die Vermittlung des Innern und Aeußern, die Circulation des Eingangs und Ausgangs gehemmt werden, so würde die göttliche Selbstempfindung blind und dunkel, die göttliche Selbstanschauung leer oder kalt werden. Der Ausgang Gottes ist die göttliche Anschauung, der Eingang Gottes ist das Sichfinden und Empfinden desselben. Die Anschauung ist daher aufgehobene Empfindung, die Empfindung ist aufgehobene Anschauung. Aber eben durch die wechselseitige Aufhebung entsteht die Empfindung in der Anschauung, die Anschauung in der Empfindung.

11. In der Mitte, als im Subjekt der centralen und peripherischen, der innern und der äußern, der begründenden und begründeten Anschauung sind also Anschauung und Empfindung identisch, die Mitte, das Subjekt ist anschauende Empfindung und empfindende Anschauung. Somit ist das Subjekt die Identität des aktiven und passiven (reaktiven), also des männlichen und weiblichen, des väterlichen und mütterlichen Princips. Das Subjekt (die Mitte) ist daher als der Sohn des Vaters und der Mutter aufzufassen, und Vater und Mutter gehen nur im Sohne in Identität zusammen, wie sie nur zum Behuf der Sohneserzeugung auseinander gehen. Der Sohn aber als Subjekt (als Mitte) des centralen und peripherischen, des väterlichen und mütterlichen Princips ist in sich dreifaltig, als Begriff, Urtheil und Schluß, als Vater, Sohn und heil. Geist. Der Vater aber als der Begreifende in dem Ternar des Subjekts ist der Träger der Androgyneität Gottes; denn indem er als producirend den Begriff (genitus) erfüllt, ist er Vater (genitor), und indem er den Begriff formirt, ist er Mutter (genitrix). Der Sohn als der Urtheilende im Ternar des Subjekts ist der vermittelnde, versöhnende, weil er das agens und reagens des genitor zur Androgyne ausgleicht. Der heil. Geist als der Schließende im Ternar des Subjekts ist der, die Vermittlung und Versöhnung des Vaters und Sohnes, das Zusammengehen des Vaters und der Mutter, der Fülle und Hülle im Sohne, als des Trägers der Mitte in Gott, Offenbarende, Verkündende, hiemit die Formation Vollendende und Confir-

mirende, und weil im Spiegelbild keine Fortsetzung der Aktion stattfindet, geht von hier der Reflex zurück, welcher aber nicht als mechanisches Zurückprallen zu fassen ist.

Wenn daher der ganze Gott die Mitte und Vermittlung (somit Versöhnung, mithin Sohnerzeugung und hiemit Selbsthervorbringung als absolute Persönlichkeit) der centralen, unoffenbaren, und der peripherischen, offenbaren Weisheit, der Sohn des Vaters und der Mutter der Weisheit, so sind doch wieder die drei Personen der Mitte, des Sohns, des Subjekts als Geistes die Träger dieser drei Momente des göttlichen Seyns und Bewußtseyns, so zwar, daß sich der Vater im Subjekt (im Ternar) als der Träger der centralen Weisheit, welche eben die unentwickelte Androgyne ist; der Sohn (im Ternar) als der Träger des Subjekts des Ternars, daher vorzugsweise die göttlche Persönlichkeit; der Geist als der Träger der peripherischen Weisheit, welche eben die entwickelte Androgyne ist, darstellt. Wenn also der Vater und zugleich der heil. Geist Träger der göttlichen Androgyne sind, so ist doch der Vater vorzugsweise der Träger des männlichen, der heil. Geist der Träger des weiblichen Princips, und hat jener die männliche, der heil. Geist die weibliche Funktion zu leisten, damit sich Vater und Mutter im Sohne als Eins finden. Indem aber Inneres und Aeußeres, und die Träger beider, Vater und heil. Geist, im Sohne sich finden, so ist der Sohn die Krone und Blüthe, das Herz und das Angesicht Gottes, und somit vorzugsweise und deßhalb der Träger der absoluten Persönlichkeit Gottes.

12. Hiemit ist denn auch das Verhältniß als Ineinandersetzn des doppelten Ternars, nämlich jenes aktiven Ternars der Mitte von Vater und Sohn und heil. Geist zu jenem Ternar des Vaters, der Mutter und des Sohnes nachgewiesen. Jener ist verschieden von diesem, wie dieser von jenem, und doch sind beide Eins und ineinander. Der Ternar von Vater und Sohn und heil. Geist findet nur statt im Sohn, als der Mitte von Vater und Mutter. Der Geist (Persönlichkeit) nämlich, der selbst der Ternar von Vater, Sohn und h. Geist ist, ist überall der Begriff oder die Mitte von Vater und Mutter, von Schauen und Geschautseyn, von Intension und Extension des Schauens, Subjekt von centralem und peripherischem Objekt und somit der Gedanke selbst, als der sich selbst Denkende. Die Mitte nämlich geht immer durch einen aufgehoberen Gegensatz, und schließt daher den Begriff der Zweiheit ein. Wie der Begriff (der Sohn) den Begreifenden (den Vater) spiegelt, so spiegelt das Begriffene (die Mutter) den Begriff (den Sohn), wie der Begreifende (Vater) das Innere des Begriffs (des Sohns), so ist der Begriff (der Sohn) das Innere des Begriffenen (der Mutter). Im Begriff (im Sohn) geht die Erfüllung des Begreifenden (die Beseelung des

Vaters) und die Formung des Begriffenen (die Beleibung der Mutter) zusammen, d. h. im Begriff (im Sohne als der Begeistrung) ist der Begreifende (Vater) und das Begriffene (Mutter) sich offenbar, in ihm gelangen sie zum Selbstbegriff oder zur Mitte.

13. Jedes vollendete Erkennen ist die Vermittlung des Princips und des Werkzeugs des Erkennens durch das Organ des Erkennens. Das Princip ist das Nichterkannterkennende, das (mitwirkende) Organ ist das Erkannterkennende, das Werkzeug ist das Nichterkennenderkannte [11]). Im (mitwirkenden) Organ des Erkennens, der Mitte oder dem Grunde des Erkennens ist sowohl das absolute Princip des Erkennens, als das Werkzeug des Erkennens aufgehoben, jenes als herabgeneigt, dieses als heraufgehoben, und doch wieder jenes als emporgehoben und dieses als aufgehoben. Der Sichselbstdenkende ist in beständigem Kreisen aus dem unenthüllten Uneingehülltseyn in die enthüllende Eingehülltheit und umgekehrt begriffen, aus der unentfalteten Fülle der Einheit des Gedankens in die entfaltete Vielheit des Gedankens und umgekehrt. Das Selbsterkennen oder Schauen will Hülle und Fülle: es will erfüllt und umhüllt seyn. Der Erkenntnißtrieb ist daher weder Erfülltseynstrieb noch Umhülltseynstrieb allein, sondern er geht auf beide in ihrer Eintracht, und so stellt sich auch durch diese Betrachtung die androgyne Natur des Erkenntnißtriebes heraus. Die Androgyne ist nämlich mit innerm, intensivem, esoterischem, centralem und äußerem, extensivem, exoterischem, peripherischem Schauen identisch. Der Sohn ist der Grund des Selbsterkennens oder die Mitte des Erkennens und Erkanntseyns, des Gebens und Empfangens der Erkenntniß, des Gedankens und des Bildes. Die Mitte führt beide Momente des Gegensatzes in den Tod ihres abstrakten Fürsichbestehens, damit sie vereint die Concretheit des Selbsterkennens und Schauens erzeugen.

14. Der Inhalt bestimmt die Form, die Fülle die Hülle, der Geist das Bild oder Wesen. Indem das Wesen sich gegen seinen Geist aufhebt (das Formbare gegen sein formendes Princip), empfängt es seine Form oder Gestalt, und hiemit wird nicht nur der Geist, sondern auch das Wesen offenbar. Denn wie der Geist im Innern gestaltet ist, so signirt er sich auch äußerlich.

Das Nichterkannterkennende gestaltet, ohne gestaltet zu werden; das Erkannterkennende wird gestaltet, und gestaltet wieder; das Nichterkennenderkannte wird gestaltet, ohne selbst zu gestalten. Im Bilde ist das Ineinander des Vielen in Einem, und des Einen in Vielem.

Selbstbegriff und Selbstformation sind identisch. Im Selbsterkennen beziehen sich Form und Geformtes nur durch den Formenden (den Geist) aufeinander. Der Ternar von

Vater, Sohn und heil. Geist ist durch den heiligen Geist die lebendige Mitte von Form und Materie. Es muß die (innere) Form als (centrale, unentfaltete) Sophia von dem Ternar, somit auch vom heil. Geiste, so wie auch von dem ewigen Element als der Wesenheit (Materie), in welcher die Sophia geformt wird, unterschieden werden.

Nicht die leere oder unbestimmte Uneingehülltheit, d. h. Freiheit des Gedankens, sondern nur der bestimmte, erfüllte und geformte und in dieser Bestimmtheit, Erfülltheit und Geformtheit freie Gedanke ist der wahrhaft freie Selbstgedanke, als das lichte Sichselbstoffenbarseyn — jener Irrlehre entgegen, welche in jeder Bestimmtheit nur Aufhebung der Freiheit sieht.

15. Im Begriffe des Ternars als des Sichselbstschauens sind drei Schauende, und drei Schauungen oder Geschaute zu betrachten. Der Vater als die in die erste Selbstschauung gehende Freiheit des Schauens, selber ungeschaut, schaut in sich den Sohn, den Selbstbegriff oder die Universalform als die Enthülltheit des Vaters bedingende erste Einhüllung oder Fassung als ersten Geschauten und zweiten Schauenden, weil derselbe als Eine Schauung, in welcher der Vater sich auf Einmal schaut, die Vielheit oder Allheit der Schauungen wirkt, und in oder mit welchem, da diese Einhüllung oder Selbstfassung keine Einsperrung ist, der Vater den Geist schaut als zweiten Geschauten, und dritten Schauenden, weil der Geist sammt Vater und Sohn die Idea oder Sophia als Entfaltung der Schauungen schaut als drittes Geschautes, aber nicht wieder Schauendes, weil diese Idea als Ebenbild des Ternars nicht selber wieder schauend oder Person ist, so wie der Vater nur schauend, und nicht (von innenher) geschaut ist. Wie die erste Schauung des Vaters in den Sohn kein Geschautwerden vor sich hat, so hat die dritte Schauung in die Sophia keine neue Schauung zur Folge, womit die Immanenz, das Aufsichselbst-Zurückgekehrtseyn des Processes begreiflich wird. Dies dritte Geschaute als vierte Schauung geschieht in den ausgeführten Formen, als in der göttlichen Beschaulichkeit, Idea oder Sophia, in welcher sich der Ternar augenscheinlich oder evident wird: worunter man doch nicht ein faßlich Bild einer Umschriebenheit verstehen darf, weil die Bildung in sich unendlich, die Formung unermeßlich und immerwährend ist, sondern die göttliche Imagination als den ersten tiefsten Grund der Magie, aus welcher die Inswesenführung Gottes selber als Gottes immanente Aeußerlichkeit ihren Urstand nimmt.

16. Die centrale Sophia ist die anfangende (unmittelbare) innere Anschauung des Vaters, der Vater ist der die innere Anschauung Begreifende im Sohn (begreifende Anschauung), der Sohn ist der Begriff der Anschauung und der Beurtheilende und Urtheilende des Begriffenen, der heil. Geist ist das Urtheil des Begriffes und der Schließende und Be-

schließende des Geurtheilten und Beurtheilten; die peripherische Sophia ist die beschloßne und geschloßne (vermittelte) äußere Anschauung (Schluß).

Die begreifende Funktion kömmt also dem Vater, die urtheilende dem Sohne, die schließende dem heil. Geist zu. Begriff, Urtheil und Schluß sind Anfang, Mitte und Ende der Erkenntniß, indem im Begriffe die centrale, und im Schlusse die peripherische Anschauung aufgehoben enthalten sind.

Im Sohne intensirt sich der Vater, und im Geiste extensirt er sich. Der Vater ist daher die Attraktion oder Intraktion, die Sammlung, Zusammenfassung, oder Begreifung; der Sohn die Impletion oder Erfüllung; der heil. Geist die Expansion oder Ausbreitung. Der Vater ist die Sucht, der Sucher, der Sohn der Fund, die Erfüllung der Sucht, der Geist der Offenbarer, der den Fund des Suchens verkündende, darstellende, in Schaulichkeit also Spiegelung einführende, Augenscheinlichmachende. [12])

17. Im Spiegel, im Auge oder der Weisheit erscheint kein Bild offenbar, welches nicht in potentia in ihm lag. Potentia geht immer in actum, actus immer in potentiam über. Das Product gibt dem Producenten seine Idee wieder, und der Effekt wird wieder Ursache. Im architektonischen Sehen ist daher das Sehende zugleich das, das Gesehene Producirende. Diese primitive und radikale Identität ist als ursprünglich keiner weitern Erklärung fähig. Das Sehen ist hier in sich selber. Das Licht ist nämlich die Identität des Auges und des Leuchtenden. Nothwendig wird aber nicht das Wesen, sondern nur die Gestalt unmittelbar gesehen.

18. Alles Erkennen ist Vermittlung eines innern und eines äußern Schauens, geht von einem Schauen aus und wieder in ein Schauen ein. Das Innestehen des Geistes im ersten unmittelbaren, noch magischen Seyn ist sein Schauen, sein Wiederinnestehen in dem vermittelten, dadurch innerlich gewordenen Schauen ist sein Verstehen. (Dies Verstehen als Bestehen, womit der Proceß vollendet ist, kommt eben nur in der dritten Geburtsstufe zu Stande.)

Schauen und Denken sind daher eben so untrennbar, als Ruhen und Bewegen, und die Identität des Geistes und der Natur, oder des Wissens und Seyns, des intelligenten und nicht intelligenten Thuns, als des Uebernatürlichen und des Natürlichen im Erkennen ist jene des Denkens und Schauens. Die Bestimmung des geistigen Auges ist dessen Erfülltheit. Nur vermittelst der aktiven Erfüllung des hervorbringenden Geistes vermag sich das Auge von der passiven, des das Bild nur empfangenden Spiegelwesens als des leiblichen Princips, frei zu machen, und die letztere aufzuheben. Die Aufhebung der passiven Erfülltheit fällt, wie die Negativität mit Positivität, mit der Eingeburt oder dem Gewinn der aktiven Erfüllt-

heit zusammen. Die aufhebende und die aufgehobene Anschauung müssen unterschieden, dürfen aber nicht getrennt werden. Die Erkenntniß ist nur vollendet, wenn beide in ihrer Vermittlung als Substanz und Hülle, als Geist und Leib zusammengehen.

Die drei Hauptmomente des logischen Processes sind also: Die architektonische, innere oder magische Selbstanschauung, oder Vorstellung, als die noch unoffenbare Weisheit, oder der stille, unentwickelte Gedanke. Die Aufhebung dieser Selbstanschauung oder Vorstellung durch den Selbstbegriff (das Wort) und die Selbstformation durch die entwickelnde Offenbarung des Selbstbegriffs. Der Selbstbegriff ist die Vermittlung beider, der unentwickelten und der entwickelten Anschauung. Denn mittels des Wortes hebt Gott die passive Anschauung auf, gewinnt die luminöse Selbstanschauung, und diese spricht die erste als Bild, Sophia oder Weisheit aus.

B. Der exoterische, reelle oder wesentliche Proceß.

19. Der ganze, bisher dargestellte Proceß ist der blos esoterische, logische, abstrakte, der seine Erfüllung zum lebendigen, concreten Gedanken nur durch die göttliche Willensfassung in Natur als wiedergeborne, zugleich exoterische Selbsterkenntniß zu gewinnen vermag. Gott vermag aber seine Vermögen nur durch Organe effektiv zu machen. Diese Organe sind dem Wort als der Mitte untergeordnet. Die göttlichen Organe sind das, was wir im Menschen als Bilde Gottes, Geist, Seele und Leib nennen. Die ihnen entsprechenden Vermögen sind das Erkennen, Wollen und Wirken. Die göttliche vollendete Selbstproduktion und Selbstmanifestation ist Mitte und Identität des Progresses und Regresses (der Production und Reduktion) durch die drei Momente des sich selbst Schauens, sich selbst Wollens und sich selbst Wirkens, oder Mitte der durch jene drei Momente ab- und aufsteigenden Bewegung.

Denn so wie das Product im Producens, so ruht wieder dieses in jenem, nur freilich das Producens im Product nur als in seinem Bilde. Gott in seiner Totalität ist daher nur vollendet, als wiedergebornes Erkennen, Wollen und Wirken.

Das gefaßte Wollen steht in Mitte zwischen dem Erkennen und Wirken, beide vermittelnd. Im Zusammenschluß mit dem Wollen werden daher beide erst effektiv. Nur das gewollte und gewirkte Erkennen ist das concrete. Daher geht die Entwicklung des esoterischen Gottes zum exoterischen nur durch den göttlichen Willen, durch den allein Bewegung, Leben und Wirklichkeit hervorgerufen wird. Denn er ist das aktive producirende, schöpferische Princip in sich und außer sich. Der

esoterische Selbstgedanke ist daher nur der abstrakte, blos logische, der durch den Willen in der ewigen Natur auch exoterisch gewordene ist erst der concrete, wahrhafte, lebendige und vollendete.

20. Der Uebergang vom potentiellen zum aktuellen Seyn geht durch das Medium des Willens. Der Wille (als Ungrund) hebt sich als Natur oder Begierde, und als Freiheit oder Lust auf, um durch Wiederconjunction sich tiefer in sich fassen und sich höher in sich erheben zu können. So entstehen denn Lust und Begierde ewig zugleich aus dem Willen. Die ewige Natur in Gott aber ist das unmittelbar schaffende Princip, wodurch sich Gott zum offenbaren, dreifaltigen, naturfreien Geist ausgebiert. Die Natur ist daher in doppelter Eigenschaft aufzufassen, einmal als producirendes Princip (Physis) oder natura naturans, und dann als producirtes Passives, natura naturata. Die Begierde als das männliche Verlangen sucht die Lust, das Sehnen, als das weibliche Verlangen, und dieses jenes; die Leere sucht die Fülle, und diese jene. Der von der Einheit in Beiden zugleich geweckte Widerspruch ihres abstrakten Seyns treibt sie beide in einander, wodurch allein der doppelte Widerspruch aufgehoben, und der Wille zum Geiste entzündet wird. Die ewige Freiheit außer der Natur sehnt sich nach der ewigen Natur, um im Wunder offenbar zu seyn, und die ewige Natur sehnt sich nach der Freiheit, um von ihrem Widerspruch und ihrer Angst erlöst zu werden. Daher keine Herrlichkeit ohne Natur, keine Macht, kein Geist und kein Licht.

21. Der Wille geht mittelst der Imagination zur Gestaltung. Die magische Willensgestaltung führt sich zur Verwirklichung nur mittelst der drei Fassungen, als der essentiirenden in Natur, der formirenden in Licht, und der substantirenden im Wesen. Nichts kommt zur Geburt, was seine erste Mutter nicht bricht. Die unmittelbare Fülle ist Enge, Angst peinlicher Verwicklung, Finsterniß; mit der aufhebenden Vermittlung tritt Entwicklung, beseligende Freude, Licht und Leuchte ein. Jede Entwicklung ist daher Aufhebung der Verwicklung und als Formation ist die Entwicklung Schlichtung des Formationsstreites. Nur im Niedersteigen der Wurzel steigt die Krone auf. Nur durch das sich vertiefende Aufheben oder Herabsteigen der ewigen Natur wird das Aufgehen ihrer Wunder in des Lichtes Verstand als Emporsteigen möglich und wirklich. Das Feuer ist die Natur, das Licht ist der Geist inner der Natur. Die beständige Begründung des Lichtgeistes geschieht durch eine beständige Entgründung der Natur. Die Nacht ist daher in Gott ewig im Tage verschlungen. —

22. Je inniger ein Wesen sich durchdringend erfaßt, um so freier entfaltet es sich. Nur in der Besiegung des Wider-

spruchs des Insichseyns und des Aussichseyns wird das Leben von der Geburtsangst befreit, und werden die Manifestationskräfte als Siegesbeute sich angeeignet. Die Ueberwindung des Gegensatzes bezeugt sich als dessen Umwandlung und wechselseitige Assimilation. Der vernichtende Haß wird nährende Liebe. Die Depotenzirung der abstrakten Energie der Natur wird eine Ueberwundenheit, ein Weichen, welches nun jenem Feuergeiste zur Hülle oder zum Leibe dient, in welchem er nun als inwohnendes, bildendes, nährendes Licht sich kund gibt. Er hat nun seine Beleibung, sein befriedigtes Bleiben, seinen Bestand und Verstand als Licht gefunden.

Die Lichtintensität wird nur durch Aufhebung der Finsterintensität, d. h. die manifestirende Fassung durch die occultirende. Wie daher das Feuer oder der Blitz das Licht in sich trägt, so trägt das allnährende Licht wieder den allverzehrenden Blitz in sich, und dieser fährt rächend aus dem Lichte hervor, so wie jener, den Blitz in Licht umkehrende Proceß gehemmt wird. Wie das Lamm das Löwenherz, so trägt der Löwe das Lammherz in sich.

So ist Gott ein mildes, freundliches Licht, und doch zugleich ein verzehrendes Feuer, Liebe und Zorn, Positivität und Negativität; so jedoch, daß letztere effektiv selbst nur gegen die Negativität hervortritt, ohne das innere Licht, die innere Liebe und Positivität zu trüben.

23. Nur das vermittelte (gefaßte) Wollen ist effektiv. Die Erhebung des Willens zur Macht kommt nur durch Aufhebung zu Stande. Der vermittelte und somit effektive Wille gibt sich als sprechend und nennend, somit als Wort kund, als centrale Aktion. Die Aktion des Wortes als **potestas** (Macht) ist das Subjiciren der **vis** (Gewalt) als **natura** oder **physis** unter die **idea**, womit der Geist sich als naturfrei, weil naturbeherrschend erweist.

24. Mit dem Ansatz zum Wortfassen wird eine widerstreitende Fassung gesetzt, und nur mit der Aufhebung dieser Fassung gebiert sich der Lichtbegriff aus, und kommt das Wort zur Klarheit. Diese Aufhebung erzeugt erst die Kraft der Selbheit, und in der aufhebenden Macht des Feuers wird der Geist erst als abgeschiedener von der Natur, ein wissender dieser Natur, und ihrer mächtig. Und hiemit ist Gott esoterisch und exoterisch zugleich, und er ist nur darum esoterisch, weil er zugleich exoterisch ist, und umgekehrt.

25. Der **eine** Moment der göttlichen Selbstoffenbarung ist die Potenz der Unterscheidung, die stille Lust der Offenbarung, welche **ad actum** treibt, wie jede Unbestimmtheit zur Bestimmtheit.

Der andere Moment ist die strenge Begierde, wo die Fülle der göttlichen Kräfte, die vorher in gleicher Unempfindlichkeit lagen, in die Begehrung eignen Lebens tritt. Jede

einzelne Kraft will sich nun selbstisch geltend machen. Die dialektische Bewegung der Begierde treibt sich als Gestaltungsstreit auf die Spitze. Eins will in sich, das Andere aus sich. Da aber Keines vom Andern los kann, so werden sie in den Widerspruch der Angst eingeführt, d. i. Jeder erhebt sich in sich.

Auf der einen Seite steht also die stille Lust, die milde Freiheit, welche der Strenge bedarf, um sich zu bekräftigen; auf der andern die strenge Begierde (die Natur), welche der Milde bedarf, um sich zu besänftigen. Indem nun beide ihr gegenseitiges Bedürfniß inne werden, geben sie sich einander gefangen, und manifestiren in ihrem wechselseitigen Eingange die göttliche Liebe und Freiheit in der Natur, und die Natur in der Liebe und Freiheit. Denn jede von beiden gibt nun der andern, was sie hat, und empfängt dafür von der andern, was sie nicht hat, und wessen sie bedarf.

26. Die Einheit (Monas) als solche nimmt nicht Natur an, sondern wohnt durch die Natur, als das Supernaturale durch das Naturale. Es ist immer die Mitte, aus der die Zweiheit (Lust und Begierde) ausgeht, und in die sie wieder eingeht. Ein unmittelbarer Eingang beider Momente in einander ist nicht möglich. Der wechselseitige Eingang kommt nur durch Vermittlung zu Stande. Die Mitte nämlich, indem sie sich als Lust und Begierde setzt, nimmt sich aus beiden wieder in sich zurück, und setzt sich nun auf solche Weise vermittelt, als Freiheit in der Natur, und Natur in der Freiheit, als machtvolle Liebe und als liebevolle Macht.

27. In Gott als dem ewig vollendeten und ewig sich neu erzeugenden, absoluten Lebensproceß geht der zweite Moment des Hervortritts der Vielheit der göttlichen Kräfte durch die Natur immer in den dritten Moment, die ausgewirkte Einheit, ein.

Die Angst, der Widerspruch der Natur als Radikal des Lebens kann in Gott nie hervortreten, weil in ihm keine Hemmung des Geburtsprocesses aufkommen kann. Die Natur (das Princip der Ichheit) ist in Gott ewig entselbstigt, depotenzirt und der Selbstmanifestation dienend gemacht. Hier zeigt sich, wie die Freude nur aus dem überwundenen Schmerz, das Licht nur aus der besiegten Finsterniß, das Leben nur aus der Ueberwindung des Todes gewonnen wird. Jede gelungene Produktion bringt Beseligung, jede mißlungene aber Pein, weil sie einen Widerspruch des Zeugenwollens und Nichtzeugenkönnens setzt. Wenn jede Liebe gelöschter Zorn ist, so zeigt sich also die zornliche Kraft als Radikal der Liebekraft, ohne welches die Liebe nicht actuos wäre. Darum sind Affirmation und Negation unzertrennlich. [13])

28. Durch Aufhebung der Natur manifestirt sich also der Geist. Auf der Occultation der Natur beruht also die Manifestation des Geistes. Die Einheit wäre ohne die Viel-

heit nicht offenbar, die Vielheit könnte ohne die Einheit nicht bestehen, weil nur die Einheit das die Vielheit einende, den Streit schlichtende, und versöhnende Princip seyn kann. Mit der Vielheit, dem Streit der unterschiedenen Kräfte tritt die Begierde, der Hunger ein. Da sich das Viele selbst nicht speisen kann, so gibt es sich der Einheit auf, und empfängt von ihr die Speise. Die Einheit kann aber nur unter der Bedingung speisen, daß ihr gegeben wird. Der Proceß ist also wechselseitig. Das Eine gibt Leben und Kraft dem Vielen, das Viele dem Einen. Jedes gibt und empfängt. Sollen die vielen Kräfte ihre Eigenheit zur Einheit geben, so muß jede Kraft eine Eigenheit bekommen, und soll jede Kraft eine Eigenheit bekommen, so muß jede ihre Eigenheit zur Einheit geben. Empfangen und Geben, Geben und Empfangen ist die Systole und Diastole, der Pulsschlag des Lebens.

29. Soll Gott als Heiligkeit und Liebe offenbar seyn, so muß etwas seyn, das der Liebe und Gnade bedarf, und für sie empfänglich ist. Dies ist nun der Wille der Natur, die Begierde, die, für sich betrachtet, Widerspruch, und der die Liebe und Gnade nöthig ist, zur Umwandiung ihres Widerspruchs in Einheit und Eintracht, ihrer Pein in Freude.

In der ewigen Selbstgeburt Gottes entsteht ewig in der Begierde der Genuß, und in dem Genusse die Begierde; die Bewegung in der Ruhe und die Ruhe in der Bewegung. Der Proceß des ewigen Lebens ist Kreislauf. Jeder Moment setzt den andern, und jeder wird wieder vom andern gesetzt. Ein und dasselbe Wesen erzeugt sich die Speise und zehrt sie auf, um sie auf's Neue sich zu erzeugen. Die erzeugende Begierde ist die aus der verzehrenden umgewandelte. Alle Zeugung geschieht durch die Vermittlung der Begierde. In der Enge, im Drang der Begierde entsteht die Zeugungskraft, in der Befreiung aus der Enge zeugt sie actu. Daher kommt keine Produktion ohne Aufhebung einer Hemmung zn Stande.

30. Die Willensbewegung Gottes muß die absolut freie genannt werden, weil sie die, Gott in seiner Selbsterfüllung und Vollendung ewig neu erzeugende ist. Der formale Wille hebt sich ewig im erfüllten auf, der erfüllte hebt sich wieder im formalen auf, nm auf's Neue als erfüllter hervorzugehen, und den Proceß permanent zu erhalten. Die Willkür ist also eben so sehr, als das Genöthigtseyn aufgehoben, Freiheit und Nothwendigkeit sind in Identität zusammengegangen.

Die Selbstgeburt Gottes ist auch seine Selbstvollendung, und seinem sich selbst genügenden Leben kann weder etwas hinzugesetzt, noch kann etwas von ihm hinweggenommen werden. Wer behaupten wollte, Gott habe nothwendig die Welt hervorbringen müssen, zur Realisirung seiner eignen Vollendtheit, der würde behaupten, Gott trage nicht Genüge in sich selber, und somit als selbst noch unvollendet, müsse er sich in

den Streit des zeitlichen Werdens einführen, um sich zu seiner Vollendung hindurchzuprocessiren. So wäre aber Gott nicht weltfrei, und seine Vollendung wäre von den Geschöpfen abhängig gemacht.

Wer die endliche Welt als **generatio**, und nicht als **factio Dei** begreifen zu können meint, der muß sie als immanente Selbstoffenbarung Gottes betrachten, und der Unterschied von Gott und Welt, den er dennoch zu behaupten genöthigt wäre, könnte nur im Unterschied der Innerlichkeit und Aeußerlichkeit, des esoterischen und exoterischen Seyns bestehen. Da aber Innerlichkeit und Aeußerlichkeit nur Momente Gottes in seiner Selbstentfaltung und Selbsterfüllung sind, Gott somit die Identität der Innerlichkeit und Aeußerlichkeit, so muß jedes Philosophem, das Gott erst durch die Welt zu seiner Aeußerlichkeit gelangen läßt, des Pantheismus beschuldigt werden.

C. Der vermittelnde, geistige Proceß.

31. Das von innen heraus Begreifende und Fassende ist inner und außer dem Gefaßten zugleich, und ist hiemit das begründende Subjekt oder Causalität, sein Inngefaßtes als Grund setzendes, in und durch ihn Mitte gewinnendes. Die Ursache macht sich folglich zum Begründenden durch ihr Wollen, und den Grund in sich setzend oder verursachend, setzt sie sich zugleich über diesen, zu ihm herabsteigend, und unter ihn, zu ihm aufsteigend; oder sie setzt sich als Mitte ihrer Unterscheidung, indem diese Mitte das Ziel ihres Auf- und Niedersteigens ist. Jedes Leben erzeugt sich den Ursprung seiner Effektivität in sich, um diese außer sich geltend zu machen. Das Innere hält das Aeußere, um sich darinnen zu spiegeln. Der Begriff des Geistes als Subjektobjekt ist der Begriff des Sichselbstspiegelns. Der Trieb, sich selbst zu finden, ist der, sich zu reflektiren, zu spiegeln. Diese Selbstspiegelung ist aber nicht ohne Vermittlung möglich. Der Geist findet sich, indem er sich verliert, d. h. aus sich geht. Der Eingang in sich ist also nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittlung eines Ausgangs möglich. Der Spiegel muß aus dem Geist gehen, wenn er in und aus ihm sich in sich finden will. Der Ausgang bedingt also den Eingang. Das Sichspiegeln ist das Sich als Inneres mittels eines Aeußeren finden.

Es findet also das Sichtreffen einer innern und einer äußern Formung statt. Der Begriff des Spiegelns fällt daher als jener der Mitte zwischen der innern nnd äußern Gestaltung mit jenem des Geistes als Lebens zusammen, und ist untrennbar von ihm. Der lebendige Geist ist Mitte, und besteht nur im beständigen Ausgleichen zwischen dem Innern und Aeußern, dem Magischen nnd Leibhaften als das Geistige

oder Lebhafte. Wenn nun der Geist diese Mitte ist, so ist er ohne seinen Ausgang als Spiegel eben so wenig zu denken, als ohne seinen Eingang, den er als Reflex in und von seinem Eingang genehmigt, und wie beide nur in ihm bestehen, wie ein Inneres eben so wenig, als ein Aeußeres ohne Mitte denkbar ist, so kann man sagen, daß beide im Geiste zusammengehen, und die Mitte constituiren.

32. Der Selbstbegriff des göttlichen Daseyns ist somit die Identität des esoterischen und exoterischen Seyns. Das beide in Identität Zusammenhaltende muß also ein von beiden Verschiedenes, und das Aktive im ganzen Processe seyn, somit der Wille, der an sich Geist ist. Der göttliche Wille demnach ist es, der das esoterische Seyn zum exoterischen Seyn producirt, und in der Vermittlung beider sich zum für sich Seyenden, d. h. zum lebendigen Geist als Identität von Subjekt und Objekt ausgebiert. So wie aber der absolute Geist als Inneres, Aeußeres und Mitte oder Begriff beider dreifaltig im Wesen ist, so ist er in dieser seiner Mitte selbst in dieser seiner vermittelnden Thätigkeit als Geist dreifaltig in den Personen, indem er als Vater der Schöpfer und somit der Machthaber und Gesetzgeber, als Sohn der Vermittler, Versöhner, Erlöser (aus der Unmittelbarkeit) und Gesetzerfüller, als heil. Geist der Vollender und Heiliger der Totalität der göttlichen Qualitäten ist. Aber nicht blos etwa in Bezug auf diese Totalität der göttlichen Qualitäten gilt die Unterscheidung der Dreifaltigkeit des göttlichen Geistes, sondern auch in Bezug auf sich selber, als Dreipersönlichkeit. Der Vater ist die Persönlichkeit, welche ewig anfängt, der Sohn jene, welche ewig angefangen wird, als die Offenbarung des Vaters, und der heil. Geist ist die Persönlichkeit, welche ewig den Vater durch den Sohn offenbart, mit der ewig ausgesprochenen Weisheit aus dem Worte, das der Vater gebiert. Denn der Sohn ist des Vaters Wort, und die Weisheit ist das lautbar geoffenbarte Wort, durch welches der Vater in der ewigen Gebärung seines Wortes spricht.

Indem aber der Sohn oder das Wort die Offenbarung des Vaters und der heil. Geist die Offenbarung des Vaters durch den Sohn, und somit auch die Offenbarung des Sohnes ist, so ist der Sohn oder das Wort die Mitte der göttlichen Persönlichkeit, und wenn die Göttlichkeit der drei Personen vom Vater, ihre Geistigkeit vom heil. Geiste, so geht ihre Persönlichkeit vom Sohne oder Wort aus.

33. Wollen ist noch nicht Wirken, somit noch nicht volles Leben, erst noch ungestalteter, an sich seyender, noch nicht vollbrachter Geist. Der Wille bedarf also der Beleibung, um sich zu realisiren, sich zum für sich seyenden Geiste zu machen. Der leibhaft gewordene, naturangenommenhabende, naturfreie, gestaltete Wille ist für sich seyender Geist, und umgekehrt: für sich

seyender Geist ist naturfreier, gestalteter, gebildeter Wille. Gott als Wille (Vater) vernimmt sich, indem er sich als Wort (Sohn) gebiert, führt diese Empfindung oder Insichfindung durch den offenbarenden Geist ausgehend in Beschaulichkeit als in Vorstellung (Idea) ein, und stellt dies durch Natur realisirt, exoterisch, leibhaft dar, womit der Proceß als in der dritten Geburtsstufe vollendet, und der göttliche Wille als freier Geist ausgeboren ist. Wenn man also sagt, daß Gott über aller Natur ist, so heißt dies nicht, daß Gott an und für sich natur: (grund: und wesen:) los ist, sondern daß Er seine nicht von sich weggebbare Natur absolut in sich besitzt, wie seine Ueber: und Unternatur, ein Ternar, der nur in Gottes Offenbaruug in seiner Weisheit, als im Abglanz oder Abbild in dreien Principien gesondert hervortritt (und von dieser aus als im Nachbild im Geschöpf).

34. Der geistige Proceß ist der Proceß des Selbstbewußtseyns Gottes. Eben darum begreift er die beiden andern Processe und setzt sie in ihrer Unterschiedenheit identisch, und in ihrer Identität unterschieden. So erfaßt sich der Geist in seiner Dreipersönlichkeit als die Mitte seines esoterischen und exoterischen Seyns, seines Niedersteigens und Aufsteigens. Was dort blos innerlich ist, das ist in ihm innerlich und äußerlich zugleich, denn das Miteinander: oder Einsseyn des Innern und Aeußern ist eben die lebendige Mitte. Der dreipersönliche Geist ist daher in der beständigen Umsetzung des Innern ins Aeußere, und des Aeußern ins Innere begriffen, um so sich in Beiden als identisch zu erfassen. Alle Momente daher, welche im esoterischen, wie im exoterischen Proceß nachgewiesen worden, treten erst hier im geistigen Proceß aus ihrer Abstraktheit, worin sie im vorhergehenden dargestellt wurden, in die Concretheit und werden daher auch nur im geistigen Proceß in ihrer Wahrheit und Lebendigkeit begriffen.

35. So ist nun der Eine absolute, unendliche Geist die absolute Identität der Allmacht und Gerechtigkeit, der Alliebe und Versöhnung, der Allweisheit und Allheiligkeit, so wie der Allschönheit, schon an und für sich selbst in seinem ewigen, immanenten Lebensproceß und als die absolute Harmonie aller: die absolute Allvollkommenheit und Allseeligkeit.

36. Moment der Allvollkommenheit des göttlichen Seyns ist die Macht der Hervorbringung eines göttlichen Bildes von sich, nicht aber ist das hervorgebrachte Bild selbst ein Moment der göttlichen Allvollkommenheit. Diese Potenz ist nicht die Potenz des göttlichen (aktuellen) Seyns selbst, sondern die Potenz eines vom göttlichen Seyn verschiedenen, secundären, bedingten Seyns. Die emanente Produktion setzt die immanente Selbstproduktion voraus. Der Geist muß bereits in der dritten Geburtsstufe seines Seyns absolvirt seyn, wenn er einer emanenten Produktion fähig seyn soll. Das emanente

Produkt ist daher nicht aus dem Wesen des Produzenten, sondern nur das Bild des Wesens des Produzenten. Wenn sich daher der Produzent mit seinem emanenten Produkt in Einheit zusammenschließt, so schließt er sich nicht im Wesen, sondern im Bilde mit ihm in Einheit zusammen. Indem sich Gott mit der Welt nicht im Wesen, sondern im Bilde zusammenschließt, ist der Pantheismus widerlegt, und indem sich Gott mit der Welt doch in Einheit zusammenschließt, sey es, in die Einheit der Liebe, oder sey es, in die der Macht, ist der (abstrakte) Theismus widerlegt, und also weder die Einheit Gottes und der Welt auf Kosten ihrer Unterschiedenheit, noch ihre Unterschiedenheit auf Kosten ihrer Einheit nachgewiesen.

* * *

37. Die Sphäre ist Identität von Indifferenz und Differenz, d. h. einende Mitte oder vermittelnde Einung des ununterschiedenen und unterschiedenen, des potentiellen und aktuellen Seyns. Diese Mitte hat die doppelte Funktion, das noch in der potentiellen, ununterschiedenen Einheit und Innerlichkeit Verborgene in die unterschiedene, aktuelle Vielheit und Aeußerlichkeit zu entfalten und auszuführen, und zugleich das entfaltete und ausgeführte Viele wieder in die Einheit zurückzuführen, und zu sammeln. Das Lebendige ist nämlich in beständiger Gestaltung actu begriffen, in dem Kreisen aus Gestaltlosigkeit in Gestaltheit, und umgekehrt, aus der Continuität des Flüssigen in die Discretheit des Festen, und umgekehrt. Dieses in Mittegehaltenbleiben oder Werden vom freien Eingang und Ausgang ist eben das Subsistiren selbst. Man muß sich daher jeden reellen Punkt c als durch Herabgezogen- und Niedergesenktseyn von a in c und als Hinaufgehobenseyn von b in c denken: dieß gilt vor Allem nun für die Sphäre. Hier ist jeder Punkt c als durch das Sichbegegnen der Innerlichkeit a und der Aeußerlichkeit b zugleich ent- und bestehend zu denken. Wo sich beide Richtungen nicht treffen, ist kein Seyn, kein Bleiben, keine Mitte. Die Mitte ist also nicht das, was man Centrum nennt, sondern geometrisch zu sprechen, der Radius ist die Mitte. Der Radius erscheint hier, indem er die Mitte des Kreislebens, des Lebens des Eingangs und Ausgangs bildet, als Herz, als Pulsschlag des Lebens, die Systole und Diastole desselben bedingend. Ein positiv begründetes Seyn ist also dasjenige, welches in der doppelten, sich begegnenden und ausgleichenden Bewegung des Lebens ruht, nämlich in jener der Produktion und in jener der Reduktion, in der Aus-

gleichung des nährenden Gebens und des Speise nehmenden Genießens. **Gratus in otio labor.**

Der Bestand, die Conservation ist überall nur als eine solche Mitte von Produktion und Reduktion zu begreifen, und dies gilt sowohl für die immanente göttliche Produktion und Reduktion, bei welcher die Mitte gleichfalls nur immanent ist, als für die emanente, wo möglich der Produzirende und Sichwieder (im Bilde) Reduzirende eine solche Mitte aus sich heraussetzt, wie der bildende Künstler sein äußeres Kunstwerk.

38. Centripetalkraft und Centrifugalkraft sieht man fälschlich an, jene als die Kraft, dem Centrum zu oder ins Centrum, und diese als die Kraft, vom Centrum hinwegzustreben, da doch der wahrhafte Centripetaltrieb, als in die Mitte (welche nicht das Centrum, sondern der Radius repräsentirt) strebend und in ihr sich erhaltend und sie bejahend, eben so sehr gegen jene (irriger Weise mit der Centipetalkraft verwechselte, in Wahrheit aber so gut, als die die Mitte überfliegende Tendenz nur auf andere Weise — entsinkend — centrifugale) Centrumsschwere, als gegen diese (mit Unrecht allein nur centrifugal genannte) Centrumsflüchtigkeit oder eben so sehr gegen jene, der Mitte entsinkende, als gegen diese, die Mitte überfliegende Tendenz, welche somit beide centrifugal sind, gerichtet ist, wie denn der Begriff der Mitte von jenem des über und unter ihr und umgekehrt nicht zu trennen ist. Woraus sich also ergibt, daß der Centrifugaltrieb eben sowohl jener ist, die Mitte zu überfliegen, als jener, ihr zu entsinken, so wie der wahrhafte Centripetaltrieb eben so wohl jener ist, die Mitte zu überfliegen, als jener, ihr zu entsinken, so wie der wahrhafte Centripetalbetrieb eben sowohl jener, zu dieser Mitte herabzusteigen, als sich zu ihr zu erheben. Die Mitte ist daher das harmonische Leben des Doppelcentripetaltriebs, indem sie nämlich der Tendenz, die Mitte zu überfliegen, stets mit der Kraft der Demuth und der Tendenz, der Mitte zu entsinken, stets mit der Kraft der Erhabenheit zu Hilfe kommt, und die ewig überwundene Doppelcentrifugal-Tendenz der Manifestation des Lebens der Liebe als der Einheit der Erhabenheit und der Demuth dienstbar macht.

So erweist sich die Sphäre als der Lebensproceß des göttlichen Seyns, und somit als Ausdruck der göttlichen Allmacht, Alliebe, Allgüte, Allheiligkeit, Allschönheit und All-Seligkeit.

39. Jedes Seyende ist nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittlung seiner Generation gut oder nicht gut. Denn auch Gott ist nur darum ewig gut, weil Er ewig sich als Liebe und Licht in seinem **genitus** gebiert. Könnte man diesen theogonischen Proceß hemmen, so würde — **per impossibile** zu reden — Gott zum Teufel sich entzünden müssen. So wie das Liebe- und Lichtbrennen erlischt, entzündet sich das Finster- und Zornbrennen, und umgekehrt muß das Fin-

ster: und Zornbrennen erlöschen, wenn sich das Licht: und Liebebrennen entzünden soll. Wie das Leben stirbt, wird der Tod lebendig; der Tod muß sterben, soll das Leben auferstehen.

Die Finsterniß oder das finstere Seyn des abnorm gewordenen Geschöpfes ist darum so gut genitus oder Erzeugtes des Geschöpfes, als das (aktuose) Licht es ist. Gott ist eben darum nur Vater des Lichtes, weil er ewig die Finsterniß nicht erzeugt, und Christus der Herr weiset darum den ersten Vater der Lüge in einem Geschöpfe, in dem in der Wahrheit nicht Bestandenen, nach.

Der ewige theogonische Proceß ist daher ein ewiger Versöhnungsproceß, nicht im Sinne der Indier, als ob Gott ewig von sich abfallend, ewig sich sühne; sondern in jenem Sinne, in dem man sagen muß, daß die legitime Generation den Seyenden vollendet, die abnorme aber das Grimmfeuer der Unversöhntheit aufgehen macht.

40. Der Begriff der Vermittlung coincidirt mit dem Begriff der Begründung. Was sich vermittelt, das begründet sich. Das Begründungsstreben ist folglich das Streben, sich die Mitte als Grund des Seyns einzuerzeugen, und diese Mitte des Seyenden ist dessen genitus. Der Grund ist also die Mitte des Begründeten, oder Sichbegründenden. Der Begriff der Mitte schließt immer jenen der Zweiheit ein. Jeder Grund ist Mitte, und jede Mitte geht nur durch einen aufgehobenen Gegensatz. Die Mitte führt beide wechselseitig in den Tod ihrer abstrakten Selbheit ein, damit sie vereint in Concretheit zum wahren Leben auferstehen. So wie nun Gott immanent die absolute Mitte ist, wodurch er zugleich eminent, oder in Bezug auf das geschöpfliche Universum die Mitte aller Wesen insgesammt, wie jedes einzelnen Wesens insbesondere ist, so muß auch jedes geschöpfliche Wesen, welches als Synthesis des intelligenten und nicht intelligenten Seyns ein göttliches, d. h. ein Gott in seiner Totalität abbildendes Wesen ist, Mitte seyn.

Wenn nun die Mitte selbst auf unaufhebbarer Proceß in der Aufhebung jener beiden Tendenzen besteht, so mußte dieser Proceß in einem solchen göttlichen Wesen als einem geschaffenen erst hergestellt werden. Sollte aber die göttliche Mitte in einem solchen Wesen hergestellt werden, so mußte sich vorerst ihm diese Mitte als Möglichkeit darbieten, ihn suchen und versuchen, so wie sich ihm auch beide extreme Tendenzen abstrakt darbieten, ihn gleichfalls suchen und versuchen mußten. Nur in der Ueberwindung beider Tendenzen konnte das Problem der geschöpflichen Manifestation der göttlichen Idea als Mitte im Menschen gelöst werden.

41. Gott ist die Liebe. Das geschöpfliche, göttliche Wesen, als Bild Gottes, sollte sich gleichfalls die himmlische Liebe einzeugen. Der Liebe zwei Elemente sind die Erhabenheit und

die Demuth. Wie beide sich trennen in der Sünde, tritt die Karikatur der Liebe ein. In jedem Laster sind die beiden Tendenzen des Sklavensinnes und Despotensinnes. Der Despot ist Sklave, und der Sklave ist Despot: nur schlägt das eine Element jedesmal vor. Die Sünde aus Niedertracht kann nicht ohne die aus Uebermuth oder Hoffahrt entstehen, oder vollbracht werden, weil hier schlechterdings nach zwei Richtungen zugleich gewirkt werden muß. Nur der Sklave macht den Despoten, und jede Despotie verschwände in der Welt in demselben Momente, in welchem der Sklavensinn aus ihr verschwände.

42. Der Charakter des Guten und Bösen kommt nicht dem zeugenden Willen (dem genitor), sondern dem gezeugten (dem genitus) zu. Die Faßlichkeit von Gut und Böse ist nur für den Moment der Wahl. So wie gewählt ist, tritt Unversuchbarkeit ein, ob nun gut oder böse gewählt ist. [14]) Wenn die Begründung die unmittelbare Folge der rechten (normalen) Wahl ist, so muß die Entgründung die Folge der unrechten Wahl seyn, und der Begriff der Wahlfreiheit, wie der Freiheit überhaupt als identisch mit dem Begriffe der Vermittlung führt wieder zum Begriffe des Grundes oder der Begründung, und somit auch zum Begriffe der Entgründung oder Abgründigkeit (Abymation). Der Grund ist nach dem Früheren die Mitte des Begründeten oder Sichbegründenden. Was sich entgründet, hat seine positive Mitte verloren, wenn schon nicht den untilgbaren Imperativ, diese Mitte zu gewinnen. Aber die Negativität dieser Entgründung erweist sich nicht blos als Centrumleere, sondern als Centripellenz. Die Entgründung und der Fall des intelligenten Geschöpfes geschieht dadurch, daß es sein Verhältniß als Organ Gottes zum Princip verkehrt. Hierin ist alle Sünde gleich. Aber die Verkehrung des Verhältnisses des intelligenten Geschöpfes als Organ zum Princip kann auf entgegengesetzte Weise geschehen, und dies begründet einen großen Unterschied unter den Sünden. Das intelligente Geschöpf kann nämlich entweder der göttlichen Mitte zu entsinken und nur ohne Gott zu seyn streben, oder die göttliche Mitte überfliegen und direkt wider Gott seyn wollen.

43. Der Sünde der Hoffahrt (Hochfahrt) machte sich Luzifer, der Sünde der Niedertracht Adam schuldig. Wenn gleich Adam sich nicht an die Stelle Gottes setzen, sondern nur ohne Gott Herr der äußern Natur seyn wollte, so liegt doch immer ein Abfall vom rechtmäßigen Herrn zu Grunde. In so fern ist Adam dem Luzifer gleich, daß beide ihr Princip negirend, sich in so fern als Princip setzen wollten. In wie fern sie jedoch dies auf entgegengesetzte Weise versuchten, indem nämlich Luzifer, gegen Gott zu seyn strebend, auf direkte Weise sich als Princip oder Gott setzen wollte, wäh-

rend Adam nur ohne Gott zu seyn strebend nur auf indirekte Weise sich als Princip setzen wollte; mit andern Worten, in so fern Luzifer nichts anders wollte, als im absoluten Sinne Gott selbst seyn, und somit Herr über das ewige, feurige Naturprincip, das unantastbare Regal Gottes; Adam aber nur darum von Gott abfiel, weil er den Willen, die äußere Natur nach seiner Lust zu gebrauchen, nicht verwirklichen konnte ohne diesen Abfall von Gott: so erweist sich auch Luzifers Sünde und die Sünde Adams als grundverschieden, und in gewissem Sinne entgegengesetzt; weßhalb auch die Entgründung, in die beide stürzen, doch bei jedem eine sehr verschiedene, bei Luzifer nämlich eine direkte und centrale, bei Adam eine indirekte und peripherische, dort eine unerlösbare, hier eine erlösbare, dort ein Sturz in die Verdammniß der Hölle, als ein Sturz unter die Natur, hier ein Fall in die Natur seyn mußte.

44. Alle Vermittlung als Begründung ist nichts anders, als Entwicklung und Befassung oder Einigung der Entwicklung. Diese Entwicklung ist aber Bildung oder Formation, welche als Scheidung und Unterscheidung, als Aktus oder im Werden und Entwerden betrachtet, den Begriff des Formationsstreites an die Hand gibt, und zwar im Momente der wirklich vollendeten Formation als ausgeglichen, so wie vor diesem Momente als unausgeglichen, nach ihm als aktuose Differenz hervortretend. Das Formirte oder Sichformirende kann nun zwar in normaler Formation bestehen, ohne daß jedoch die Relation seiner Formationsmomente oder Elemente fixirt ist; endlich kann aber auch diese Fixation seiner Difformität eingetreten, und die wirkliche Entzündung seines Formationsstreites unlöschbar in ihm geworden seyn.

Diese vier möglichen Zustände zeigen sich uns in Bezug auf das intelligente Geschöpf und den Menschen als Gottes-Bild in folgenden vier Unterscheidungen: 1) in so fern sie ursprünglich in und zu diesem Bilde geschaffen waren, und in ihm, d. h. im Unschuldzustande sich befanden; 2) in so fern intelligente Geschöpfe, z. B. die nicht gefallenen und in der Versuchung bestandenen Engel aus jenem ersten Zustand in den zweiten, aus dem Unschuldzustande in den der bewährten Tugend übergingen; 3) in so fern der Mensch aus dem Unschuldzustande in den des wiederherstellbaren Falles ging; 4) der Teufel und der Verdammte.

Man hat also zu unterscheiden: Unschuldstand, fixirte Integrität, wiederherstellbare Difformität und unwiederherstellbare Difformität.

45. Hiebei fällt nun sogleich auf, daß bei allen diesen Zuständen die Formationselemente dieselben bleiben, keine neuen hinzutreten, und keine abgehen, sondern daß nur ihre Relation und hiemit freilich das Produkt derselben sich ändert,

weßwegen man Recht hat, die Verderbtheit einer Versetzung (Unordnung, derangement) der Bildungsmomente zuzuschreiben, obschon man nicht Recht hat, die Möglichkeit einer Fixation einer solchen Versetzung in einem Geschöpf zu läugnen, wodurch freilich die Verderbtheit sich zum Verderber verselbstigt, wie denn die Behauptung eines unpersönlichen Bösen so absurd ist, als jene eines unpersönlichen Guten.

46. So wie jeder Socialformation ein Ternar zu Grunde liegt, indem die eine Funktion als die centrale und allgemeine, die zweite als die sondernde, und die dritte als die vereinzelte stets unter dreierlei Agenten vertheilt ist: König, Minister, Beamte — Centralwirken, Mitwirker und werkzeugliche Wirker; Architekt als Meister, Geselle als Mitwirker, Lehrling als werkzeuglicher Wirker („Mit den Weisen, sagt ein alter Schriftsteller, regiert Gott, und mit den albernen baut er"); so ist auch die Zahl der Formationselemente des Menschen als Bild Gottes drei. Soll es nun zu einer bestandhabenden Formation kommen, so muß, da Vielherrscherei nichts taugt, der eine dieser Agenten als Bildner nicht nur, sondern auch als Wesenserzeuger die Primatie haben, und wenn wir die drei Faktoren mit a, b, c bezeichnen, so kann a sich unter keiner andern Bedingung formiren, oder bilden, als daß b und c sich nicht nur allein nicht bilden, sondern der Selbstbildung von a dienen. Könnte nun diese Subordination aufgehoben, könnte b oder c in geschiedne oder dominirende Begründung gebracht werden, so würde b oder c in und durch dieses geschiedne oder dominirende Selbstbegründungsstreben auch dominirend sich als Wesen und eben so als sich bildend erweisen, und der Manifestation von b oder c müßte also eben so wohl die Occultation des Wesens und Bildes der beiden übrigen entsprechen, als dies bei der dominirenden Aktion von a mit b und c der Fall war. Wobei sich indeß die Bemerkung aufdrängt, daß wenn die Subordination von a, b, c in dieser Folge sich als constitutiv erweist, jede Abweichung von ihr eine Reaktion unter den Faktoren zur Folge haben muß, und folglich einen Konflikt oder Streit, welcher der ausschließenden Selbstbildung von b oder c sich widersetzt, und welcher bewirkt, daß es hiebei nur beim (tantalischen) Streben bleibt, und daß der Formationsstreit sich zwar negativ (nicht blos als Abwesenheit der Form und des Wesens, sondern auch als Difformität und Wesenscorruption), nicht aber positiv als gelungene Formation kund zu geben vermag. Denn jede Versetzung der Principien als Abweichung vom Gesetz gibt sich als Entstellung oder Unform kund, nicht als bloße Abwesenheit der Form.

47. Wenn man nun im Menschen dreierlei Lebensweisen und dreierlei Wesensweisen nach den drei Principien, dem himmlischen oder Lichtprincip, dem feurigen oder Naturprincip,

welches für sich oder abstrakt, das finstre heißt, weil es alles, was es sich zu subjiciren vermag, ins Finstere setzt, und dem irdischen anerkennt, so begreift man leicht, daß es seine Funktion war, durch Aufschließen der Imagination in das Lichtprincip, das Lichtwesen, und das ihm entsprechende Lichtbild in sich zu fixiren, und durch dies Lichtprincip die beiden andern dieser Formation dienend zu subjiciren. Man begreift ferner, daß dies Aufschließen der Imagination und diese Subjektion nur durch einen geschiedenen Selbstbildungs- oder Selbstbegründungsstreit dieser drei Principien möglich war, und daß es an der Wahl der Imagination des Menschen lag, welches Princip zum bildenden in ihm und sich ihn ein- und zubildenden werden sollte, d. h. welches Princip in ihm zur Existanz und Selbheit hervor, und welches zur bloßen desubstantiirten, entselbsteten Natur in ihm zurücktreten sollte. Von einer solchen ursprünglichen Imagination haben wir freilich keinen Begriff mehr, obschon wir wissen, daß alle unsere innere und äußere Bildung durch Imagination (Lust und Begierde) bedungen ist. Durch Imagination ins Irdische ward nun der Mensch irdisch beleibt und organisirt, und irdisches Bild, so wie er durch diese Imagination des Lichtbildes mit dem Lichtwesen und Lichtleben verlustig ward. Und so wie der Verführer Adams, nämlich Luzifer, der als Thronfürst denselben Thron besaß, welchen später Adam gewinnen sollte, indem er das feurige Naturprincip imaginirte, nicht sich demselben zu unterwerfen, sondern in ihm und von ihm aus nur zu gründen, zu forschen, und es als Thron zu beherrschen hoffte; dagegen aber ihm anheim fiel, als unterworfen, so erging es auch Adam, welcher durch seine Imagination in den Welt- und Sternengeist gleichfalls Herr dieser äußern Welt zu werden hoffte, dagegen aber Knecht ward.

48. Endlich ergibt sich aus dem Bisherigen, daß, und wie durch jene Imagination Luzifers das selbstische Naturprincip in ihm und durch ihn zu Willen kommen, und in ihm und durch ihn als sich selbst zu gründen strebend, auch zum Streben der Selbstbildung, zum Idealisirungsstreben gelangen konnte und mußte, oder wie Luzifer diese geistige Potenz als höllisches und Finstergestirn oder Finsteridee (Satan als Umkehr und Karikatur der Sophia in Gott) gleich einem geistigen ihn besitzenden Bandwurm sich einerzeugen, oder in sich fixiren konnte, oder wie der böse Geist zwar ein von dem Geschöpf, welches ihn in sich erzeugt, Verschiedenes, aber doch außer ihm und ohne ihn nicht Bestehendes ist [15]) So wie Aehnliches vom Menschen gesagt werden muß, welcher in und durch sich dem Princip der Zeitwelt oder Zeitrecession eine höhere und idealere Potenz und Selbstbildungsmoment verschaffte, als dasselbe außerdem erlangt haben würde.

Anmerkungen.

1) Eine Zeit, die nie angefangen hätte, könnte freilich nie enden; aber als solche ist sie keine Zeit, sondern Ewigkeit, und nur der Heraustritt aus dieser und das Herausgehaltenseyn aus ihr macht das unruhige Wirken der Zeit, **motus extra locum natalem turbidus.** — Das Geschöpf der Ewigkeit hatte nur das **posse temporalis fieri** noch in sich, welche selbes als solches hätte tilgen sollen. Was hier von der Sempiternität gesagt ist, gilt auch von der Ubiquität. Jenes Herausgehaltenseyn aus der Ewigkeit ist also nicht mit dem Geschaffenseyn zu vermengen. Aber dieses Herausgehaltenseyn des Zeitlichen aus der Ewigkeit berechtigt den Menschen nicht, jene abstrakt von letzterer (in der Theorie wie in Praxis) zu fassen. A. Fr. B.

2) Ueber die hier bemerkte Vermittlung zwischen der Unentwickeltheit und der Entwickeltheit des Seyenden hat uns J. Böhm zuerst Aufschlüsse gegeben, und ich will hierüber eine lehrreiche Stelle aus St. Martin **Ministère de l'homme esprit** anführen: **Néanmoins dans cette série de la formation des êtres qui vient de nous occuper, il y a un point important qui se refuse à notre connoissance (directe) c'est le magisme de la génération des êtres (substances) et encore ne s'y refuse-t-il que parceque nous cherchons à atteindre, par l'analyse, ce qui en soi n'est appréhensible que par une Impression cachée; et même on peut dire que sur ce point J. Böhm a levé presque tous les voiles en développant à nôtre esprit les sept formes de la nature jusque dans la racine éternelle des êtres. Le vrai caractère de ce magisme est d'être le médium ou le moyen de passage de l'état de dispersion absolue ou d'indifference, que Böhm appelle abyssale, a l'état de sensibilisation quelconque caractérisée (prononcée) soit spirituelle, soit naturelle, tant simple qu'élementaire. La génération en ce passage de l'état insensible à l'état sensible est perpétuelle Elle tient le milieu entre l'état dispersé et insensible des choses, et leur etat de sensibilisation prononcée, et cependant elle n'est ni l'un ni l'autre, puisqu'elle est ni la dispersion comme l'etat abyssal, ni la manifestation developpée comme la chose que cette génération produit.** Die deutschen Philosophen haben von dieser Entdeckung des **Philosophus Teutonicus** indeß noch keinen Gebrauch gemacht, weil sie selbe bis jetzt ignorirt haben. A. Fr. B.

3) Das Wort: magisch, will hier das unlebhafte (nichtgeistig), so wie das unleibhafte, nämlich das blos figürliche Seyn (als Schatten oder Schemen) sagen. So z. B. zeigt sich im Gedankenspiegel ein noch unentwickelter (ungeborner) Gedanke, welche ins Wort gefaßt, lebhaft wird (Spontaneität

oder vita propria gewinnt) und sofort seinen Leib sich anzieht. — Das aktiv Sehende (der Geist als Sucher) ruft nämlich in dem für sich nicht Sehenden ein Gegensehen (Wiederschein) hervor, in dem er sich findet oder sieht. Wenn darum ein Sehendes a sich selber in einem andern Sehenden b sehen und finden soll, so muß b sich zum Spiegelwesen gegen a depotenziren. Das Spiegelbild ist aber wahrer Gegenblick.
A. Fr. B.

4) Logisch hat hier die Bedeutung des noch stillen Worts.

5) Diese Trilogie entspricht der Offenbarungstheorie, nach welcher jede Offenbarung nur durch einen descensus von der unoffenbaren Höhe, und einen ascensus aus der gleichfalls unoffenbaren Tiefe zu Stand kommt, durch Ineinanderführung beider im Feuer, aus welchem der Geist aufgeht.
A. Fr. B.

6) Auch darin hat Hegel großes Verdienst, daß selber hiemit das logische Thun nicht als ein leeres formelles Thun, sondern als das centrale und creative selber darstellt; und daß folglich das Nachsprechen ein Nachthun ist. Ohne welche Einsicht eine sogenannte Uebereinstimmung meines Vorstellens mit der Sache keine objektive Bedeutung haben, und z. B. das **Imperium in naturam** des Wortes nicht begreiflich seyn würde.
A. Fr. B.

7) Nicht die unvermittelte, sondern die durch Aufhebung vermittelte Reaktion dient der effektiven Aktion. — Das Sich suchen ist als Ausgehen aus sich ein sich entäußerndes Verlieren; und wenn dieses Sich nur in einer negativen Reaktion (Grund) findet, so wird zwar selbes als Suchen reflektirt, aber dieses zu sich gekommene Suchen ist kein Sich finden, welches nur in jenem Grunde oder Reaktion urständen kann, welches das Gegenbild des Suchenden gebiert. Kein Geist sieht oder findet sich nämlich unmittelbar, sondern nur im Bilde sein selbst, welches als objektiv ein anderes (ein Nichtich) als Gleichniß des suchenden Ichs, aber doch kein Nicht ich, sondern ein zweites Ich ist. Weder die Fichtische, noch die ihr hierin folgende Schellingische Selbstbewußtseynstheorie hat übrigens die geringste Notiz von dieser Selbstspieglung genommen, und sie sind über die schlechte Vorstellung unserer Optiker nicht hinaus gekommen, welcher die Spieglung als ein Zurückspringen eines Balls gilt.
A. Fr. B.

8) Im Aussprechen (Formen) als Determiniren ponirt sich der Determinans, so wie das Determinatum ponirt (nicht wie Spinoza sagt, negirt) wird. So affirmirt sich die Freiheit eben in der Wahl, oder in der Entscheidung.
A. Fr. B.

9) Man könnte sagen, daß die Tiefe verhüllt, die Höhe hüllenlos ist, weßwegen beide zusammen, jene durch Enthüllung, diese durch Einhüllung offenbar werden. Das Feuer

von unten und das Wasser von oben müssen sich vermählen, oder das Feuer selber ist hier der Eros als Brautführer — denn dasselbe Feuer, welches das Eine subtilisirt, macht das andere (Subtile) fußlich, oder zu Wesen und Speise, und von diesem durch's Feuer geschehenden sich begegnen des Ascensus und Descensus, wie solches die J. Böhmische Feuertheorie nachweiset, wissen noch unsre Naturphilosophen nichts, und verstehen darum den Feuerproceß, hiemit das Leben und den Geist nicht. A. Fr. B.

11) Ich sehe, sagt Paulus, und werde nicht gesehen. A. Fr. B.

12) Der Vater, sagt ein alter Theolog, leert, der Sohn erfüllt, der Geist gießt aus. A. Fr. B.

13) Alles Leben urständet in dem, in welchem es nicht bleiben kann, und von dem es sich als seine Wurzel scheiden (nicht losmachen) muß, um qualfrei zu bestehen. Geht also das Leben wieder in diese seine Naturwurzel zurück, so entzündet es diese zu Gift, und vergiftet sich selber. — Zu dieser Lehre J. Böhms bekennt sich auch Thomas von Kempten, wie er sagt: „Suchst du dich selbst und nicht Gott in einerlei Ding, so nimmst du von Stund an ab, und dorrst in dir selber.“ Du entzündest in dir selber die dorrende Giftqual, deren Entzündetseyn also die natura morbi, so wie das Eingehen in sie, als Sich selber suchen, die causa morbi ist. A. Fr. B.

14) Diese Unversuchbarkeit, als Folge und Lohn der rechten Wahl, will noch immer Vielen nicht einleuchten. Wie ich denn erst kürzlich die Behauptung las, daß man nicht wissen könnte, ob die (guten) Engel nicht gleichfalls zu Teufeln noch würden, weil dieses ihnen, als freien Wesen, in ihrem Belieben stünde. Nach dieser Weise zu argumentiren, könnte man wohl dasselbe von Gott selber behaupten. A. Fr. B.

15) Die Elemente zu einer befriedigenden Theorie des Bösen hat uns nur J. Böhm gegeben, indem er zeigte, daß dasselbe Naturwirken, welches außer der Kreatur oder als nicht kreaturlich geschehend gut ist, für die intelligente Kreatur, welche selbes wollend in sich aufnimmt, nicht gut wird. Der Mangel dieser Einsicht hat bereits bei den Persern jenen Irrthum einer Außerkreaturlichkeit des Bösen veranlaßt, welcher in der Lehre vom Ahriman sich aussprach, und durch den Gnosticism und Manichäism sich bis in unsre Zeiten fortsetzte, ohne je genetisch widerlegt worden zu seyn. A. Fr. B.

VIII.

Ueber das Mysterium der Schöpfung, den Begriff und die Bedeutung der zeitlichräumlichen Existenz des Menschen, und der Materialisation der Natur und des Geistes.

Die Schöpfungslehre war von jeher das Kreuz der Philosophen. Die Pantheisten suchten es sich dadurch vom Leibe zu schaffen, daß sie — gründlich genug — die ganze Schöpfung als solche läugneten, indem sie dieselbe zur Selbstentfaltung und Selbstmanifestation des Absoluten machten. Die Deisten erklärten alles Spekuliren über dies Mysterium für zwecklos, und jeglichen Erfolges ermangelnd. Indessen kann dies Verfahren doch schon darum nicht geduldet werden, weil eine allenfallsige Unerforschlichkeit irgend eines Mysteriums nur als Resultat der sorgfältigsten Forschung vernünftigen Sinnn haben könnte.

In so fern wir nun das wahrhaft lebendig erkennen, was wir nachzuthun vermögen, weil nur das praktische oder genetische Erkennen das wesenhafte ist, so ist klar, daß wir von der Schöpfung auch nur ein theoretisches, aber kein genetisches Erkennen zu erlangen im Stande sind, welches letztere uns nur von unsrer Wiedergeburt möglich ist, weil diese nicht ohne unser Mitwirken im Wollen und Thun denkbar ist.

In diesem Sinne führt Fr. Baader im dritten Heft seiner **Ferm. cognit.** S. 24 eine Stelle aus Jak. Böhms 40 Fragen von der Seele (1te F. §. 268 ꝛc.) an, wo sich J. B. in Bezug auf das Mysterium des Anfangs der Schöpfung dahin äußert, daß zwar der Baum des ewigen Lebens sey von Ewigkeit fortgewachsen, daß aber die Zweiglein aus dem Stamme (nämlich die creatürlichen Geister) nicht von Ewigkeit korporalisch (geschieden, persönlich, lebhaft) gewesen seyen, obschon die Essentien im Baume ewig waren, und ihr Bildniß in der Jungfrau der Weisheit blos essentialisch als uncorporalische Figur erblickt worden. Und darum fährt er fort, ist dies das größte Wunder, das die Ewigkeit wirkte, daß sie das Ewige zu corporalischen Geistern schuf, welches keine Vernunft ergreift und kein Sinn findet, und ist uns auch nicht gründlich. Denn kein (geschaffener) Geist kann sich selbst gründen (setzen), er sieht wohl seine Tiefe, aber seinen Schö-

pfer begreift er nicht; er schaut ihn wohl, aber nur sein Machen kennt er nicht, das ist ihm allein verborgen, und sonst nichts. Und da wir doch das Fiat kennen, und wissen, wie wir sind gemacht worden, so bleibt uns doch verborgen, wie wir in der Essenz (Saamen) gewesen (und noch sind), und wissen nicht die Erste Bewegung zur Schöpfung, wie das, was in Ewigkeit ist, in seinem Wesen uranfänglich und unveränderlich gestanden (und noch steht) beweglich worden. Denn wenn wir sagen würden: die Engel und Seelen seyen von Ewigkeit corporalisch gewesen, so leidet dieses der Seelen Fortpflanzung nicht, wie vor Augen", welche nämlich das Nichtgewesenseyn und also das wirkliche Entstehen (Fieri) solcher Corporationen beweiset.

Hiemit sind folgende Stellen bei J. Böhm zu vergleichen:

„Denn in der ewigen Jungfrauschaft, als in Gottes Wesenheit, Weisheit, da die Bildniß und das Gleichniß Gottes ist in einem Spiegel als von Ewigkeit gesehen und vom Geiste Gottes erkannt worden, ward Adam, der erste Mensch, erschaffen. — Und erkenne also eine Jungfrauschaft als in Gottes Weisheit, im begehrenden Willen des göttlichen Wesens von Ewigkeit, nicht eine Frau, die gebären, sondern eine Figur im Spiegel der Weisheit Gottes, eine reine züchtige Bildniß ohne Wesen. Der Geist (Gott), so er sich im Spiegel der Weisheit (im Bilde) ewig erblickt und diese Bildniß erkannt und gesehen, setzte einst seinen Willen darein, sie in Wesenheit zu bringen, auf daß Er (Gott) ein Bild oder Gleichniß habe im Wesen, da er sich nicht mehr dürfte (nur) im Spiegel schauen, sondern im Wesen empfinden.

Dieselbe Bildniß hat Gott in ein Wesen geschaffen, und solches aus allen dreien Principien, daß sie eine Gleichniß sey nach der Gottheit und Ewigkeit als im ganzen Spiegel des Grundes und Ungrundes, des Geistes und auch des Wesens, und ward aus dem Ewigen nicht zur Zerbrechlichkeit (sondern zur Unsterblichkeit) geschaffen."

Diese Lehre J. Böhms wird vollkommen begreiflich, sobald man vom anthropologischen Standpunkte aus die Gesetze der (emanenten) Produktion sich zum Bewußtseyn bringt. Was nämlich der Geist darzustellen, zu äußern oder zu schaffen vermag, das spiegelt sich immer in ihm, d. h. in seiner Imagination als Figur oder Ideal ab, als Einbildung oder als innere, ideelle Bildung, auch wenn er nicht actu schafft. Diese Figur, dies Ideal als Lust wirkt sofort auf sein exekutives Vermögen (Fiat) erregend ein; dieses erhebt sich und conjungirt sich mit jener Lust oder Figur, und in dieser Conjunction beider producirt nun der Geist reell, was er in der Imagination ideell (vorbildlich) producirt hat. Das eigentlich producirende Vermögen äußert sich nicht unmittelbar, sondern mittelst eines gefaßten Gedankens, einer vorgefaßten Idee.

Nur mittelst dieses Gedankens, dieser Idee als des Lichtes, tritt des Geistes Produktion wirklich zur Geburt. Die Idee, die der Geist realisiren will, ist nicht selbst das producirende, sondern hiezu wird noch ein eigenes productives Vermögen erfordert, welches somit von jenem unterschieden ist, und sich zu ihm verhält, wie das schaffende zum anschaffenden Vermögen. Der machtlose Gedanke bringt so wenig hervor, als die gedankenlose Macht. Nur in ihrer Vereinigung werden sie productiv. Alle Production geht also von der Idee aus, und realisirt sich durch das producirende Vermögen. Jeder Gedanke, der im Innern aufsteigt, erscheint dem Geiste vorerst nur magisch. Die Hülle ist noch ohne vita propria. Der Uebergang von diesem potentiellen, ideellen, zum aktuosen, reellen Seyn geht nur durch das Medium der Begierde, des Willens. **Scientia sine voluntate non format.** Jener stille, magische Gedanke bringt schon etwas mit sich; er zeigt sich als eine den Willen reizende Potenz, als stille Lust: und hiemit ist das offene Geheimniß alles Thuns ausgesprochen. Ueberall geht der Uebergang durch die Lust zur entzündeten Begierde, und von dieser zur That. Die Begierde ist das aus Nichts producirende Vermögen. Wir zerbrechen uns den Kopf über die Möglichkeit der Schöpfung aus Nichts, und sehen doch, daß wir in der Begierde, im Hunger fortwachsen, im Hunger uns fortpflanzen, beleiben, bilden und gestalten, daß wir im Hunger Engel, Thiermenschen oder Teufel werden können.

Die Momente jeder Production sind also:

1) Vorsatz, Gedanke, Idee;

2) Hervortritt der Zeugungskräfte durch Erregung der Productionsbegierde, hiemit Eintritt einer Spannung, oder Differenz, indem sich die Zeugungskräfte in der Form der Zweiheit zeigen;

3) Lösung der Spannung durch Vermittlung, welche Occultation der Natur unter die Idee ist;

4) Vollendung der Production als Realisation und Manifestation der Idee durch Occultation der Natur.

Der Geist jedoch ist bei allen emanenten Productionen nur der Hervorbringer des Bildes, nicht auch des Substrats, des Stoffes oder Trägers des Bildes. Die Idee als Lust erregt also hier die Productionsbegierde zur Ergreifung des Substrats, um ihm die Idee einzubilden. Im ersten Momente des unvermittelten Seyns steht also das Substrat als gedankenlos der Idee als machtlos gegenüber. Der Proceß der Vermittlung ist nun nichts anders, als die Subjection des Substrats unter die Idee, mit deren Vollbringung die Production vollendet ist, indem nun die Idee realisirt ist. Jedes Product ist also vollendet, wenn die unmittelbare Selbheit des Substrats ganz in und durch die höhere Selbheit der

Idee sich aufgehoben zeigt, wo denn das Substrat gerade durch seine Aufgehobenheit oder Occultation zugleich in eine höhere Stufe der Manifestation emporgehoben sich findet, weil nun die Idee, indem sie durch das Substrat als Selbstlauter ausspricht, zugleich das Substrat als Mitlauter ausspricht, letzteres also von jenen ausgesprochen wird. Jede Manifestation ist also durch eine Occultation, jedes Aeußere durch ein Verinnern, jedes Werden durch ein Entwerden oder Vergehen bedungen. Die Vollendung der Production erweiset sich als Aufhebung und Lösung der Spannung der Productionsfactoren. Die Zweiheit dient nun als aufgehoben der Einheit. Mit dieser Vollendung ist die Action (die Bewegung, die Arbeit) der Reaction (der Ruhe, dem Genuß) gleich geworden, und umgekehrt. Der Producent ruht nun beseligt in seinem Product, und spiegelt sich in ihm. Die Idee ist es, welche den Bezug des Producenten mit dem Producte vermittelt; vermittelst der Idee ist jedes Product in und außer dem Producenten zugleich. Die Idee, welche der Geist in seinen Productionen copirt, geht zwar von ihm aus, aber nicht ab. In unzähligen Copien realisirt, bleibt sie doch die Eine, untheilbare Idee, welche im Geiste und in den Copien zugleich gegenwärtig ist. Jedes Product trägt daher den Namen, die Kraft, die Signatur seines Producenten.

Wenn nun aber jede Production nur zur Vollendung oder zu Stande kommt durch Lösung der Spannung der Productionsfactoren, durch Schlichtung des Bildungs- oder Prioritätsstreites der beiden Productionsfactoren, nämlich der Idee und des Substrats (entsprechend der Lust und Begierde, Geist und Natur); wenn also die Manifestation der Idee nur durch die Occultation des Substrats effectuirt wird, so muß die Production in ihrer Vollendung gehemmt sich befinden, wenn jene Subordination des Substrats durch dessen Occultation nicht hergestellt wird. Diese Hemmung der Production muß nur als effective Zweiheit, als Entzweiung, disharmonische Spannung sowohl der beiden Productionsfactoren unter sich, als dieser zusammen gegen den Producenten hervortreten. Der Producent findet dann nicht sein Bild in dem Product, sondern nur sein Zerrbild. Statt im Genusse seines Bildes zu ruhen, wird ihm der Zwiespalt als Schmerz empfindlich. Denn Schmerz ist nichts anders, als empfundener Zwiespalt, sowie Zwiespalt nur aus der Versetzung der Factoren eines Lebendigen entspringt. Dieser Schmerz muß dem Producenten so lange anhaften, als er nicht vermag, den Zwiespalt im Producte zu lösen, und die Einheit herzustellen. Die gelungene Production ist dagegen als Reduction kein einfaches Wiederbringen der entäußerten Idee, sondern eine Potenzirung oder Verherrlichung des Producenten.

Wenn nun der Mensch Bild Gottes ist, so sind wir auch

berechtigt, uns die Gesetze der göttlichen (emanenten) Produktion analog jener der Produktion der Menschen zu denken, sofern wir nur den Unterschied des göttlichen und menschlichen Wesens nicht aus dem Auge verlieren. Um nun sogleich den Blick auf diesen Unterschied zu fixiren, so ist vor Allem zu bemerken, daß sich die göttliche Produktion hauptsächlich dadurch von der menschlichen unterscheidet, daß jene nicht blos Hervorbringung der Idee ist, sondern auch des Substrats, welchem die Idee eingebildet werden soll. Im Uebrigen ist die Analogie vollkommen.

Auch für den göttlichen Geist gilt, daß sich in seiner Imagination als ideelle Figur ewig vorbildet, was er zu produciren vermag. Diese Idee ist es, welche als Lust die Begierde des Produktionsvermögens erregt. In der Conjunction nun der Lust mit der Begierde, der Idee und der Macht producirt nur der absolute Geist. Diese Conjunction der Lust und Begierde, der Idee und der Macht ist aber bedungen durch eine perennirende Suspension der Einheit in die Zweiheit der Lust und Begierde. Diese Suspension begleitet also das göttliche Produciren so lange, bis es vollendet ist, so wie der Genuß nur mit der wieder hergestellten Harmonie im Producenten oder seiner Reintegration, welche mit der vollendeten Geburt des Produkts zusammenfällt, eintritt. Der emanente oder geschöpfliche Offenbarungsproceß folgt also — nur mit dem Unterschiede, den die Natur des Geschöpflichen mit sich bringt — ganz denselben Gesetzen, wie der immanente oder Selbstoffenbarungsproceß Gottes. Wie nämlich bei der Selbstmanifestation Gottes (durch die ewige Natur als Licht) ein Aufheben und Scheiden der Einheit aus dem Kreis in die Ellipse mit zwei Brennpunkten gedacht werden muß, indem sich die Einheit differenzirt als Lust und Begierde (Freiheit und Natur, Seele und Leib, weibliches und männliches Verlangen), um sich im Geiste, beide vermittelnd und identisch setzend, zu reintegriren, wie denn die Perennität der Generation in Gott die der Differenzirung und der Reintegration zugleich aussagt, so tritt eine analoge, nur tiefere Aufhebung und Scheidung oder Differenzirung bei der Schöpfung als dem emanenten Offenbarungsproceß ein, deren Reintegration nur bei der völligen Ausgeburt des Weltuniversums als Totalabbildes Gottes erreicht wird. Jener Schöpfungsstreit dauert daher so lange, als Seelen geboren oder Menschen erzeugt werden. Die Aufgabe der hieraus hervorgehenden Geschöpfe ist es, diese Krisis des Schöpfungsnegasmus oder Schöpfungsstreites zu lösen, und die Einheit der Idee nicht nur zu restituiren, sondern auch zu verherrlichen. „Nicht leer soll mein Wort von Euch zu mir zurückkommen.“ Die Schöpfung ist also Suspension, Entäußerung, die sich nur durch eine entsprechende Suspension, Entäußerung des Geschöpfes intensirend, potenzi-

rend und verherrlichend restituirt. Auch hier bedingt der Ausgang (Gottes in das Geschöpf) den Eingang (des Geschöpfes in Gott), und geschieht der Ausgang um des Eingangs willen. So wie der Sinn und der Zweck der immanenten Hervorbringungen als der Selbstgliederung jene Potenzirung und Intensirung, welche als Empfindung in beiden, dem Producirenden und dem Produkt, sich kund gibt, ist, so ist auch der Sinn und Zweck der emanenten Hervorbringungen nur eine analoge Potenzirung und Intensirung als Empfindung in dem Producirenden und in dem Produkt.

„Wie die Untrennbarkeit des Seyns und des Werdens im Leben Gottes durch das Mysterium des Genitor und Genitus ausgesprochen ist, eben so kann auch nur aus demselben Vater, aus und in welchem der Sohn durch Ingeburt urständet, und in welcher Ingeburt Gott sich in seiner Lebensevolution vollendet oder integrirt, ein Geschöpf (durch Schaffung) urständen, und zwar nur vorwärts oder aufwärts dem Sohne zu, oder mit andern Worten: nur der Gebärer kann zugleich der Schöpfer seyn, ohne daß jedoch der immanente Gebärungsakt mit dem (emanenten) Schöpfungsakte oder der Sohn mit dem Geschöpfe vermengt werden dürfen, wie denn der heil. Paulus von dem durch Christus offenkundig gewordenen Geheimnisse spricht, daß Gott der Vater Alles zu, für und in seinem Sohne erschaffen hat, oder daß die Evolution des Lebens des freien Geschöpfes jener des Lebens Gottes conform und in seiner Normalität nur das Nachbild desselben seyn soll, indem dieselbe hiemit der ewigen Sohnesgeburt theilhaftig nicht etwa Theil derselben wird. Denn wie dieses Geschöpf nach seinem Urstande aus jenem schaffenden, vor und außer diesem Schaffen seinen Sohn gebärenden Vaterwillen, seinen eignen Willen in diesen frei wieder eingibt, so wird dieselbe auch hiemit der Gebärung dieses Willens oder der Selbstevolution und Selbstreintegration Gottes theilhaft. Und wie der Vater seine ewige Reintegration im Sohn ewig durch den Geist verkündigt und ausspricht, so wird auch das Geschöpf durch die vollbrachte Sohnsgeburt des göttlichen Geistes theilhaftig! *)

So wie demnach die immanente Selbstvollendung Gottes zumal und ohne Succession drei Stufen oder Momente durchläuft, nämlich die magische, die geistige und die leibhafte Gestaltung, in deren Begriff erst die Selbstproduktion Gottes vollendet ist, so durchläuft auch die Schöpfung bis zur Vollendung drei Stufen: nämlich die unmittelbare Produktion, worin sich, wenn gleich nur durch den Sohn, die Allmacht

---

*) Siehe: Ueber den Evolutionism und Revolutionism des Lebens, von Fr. Baader, in den h. Annalen 1834. Nr. 28.

des Vaters erweiset, die Vermittlung, welche durch den Fall zur Erlösung wird, und worin insbesondere der Sohn wirksam ist, und die Heiligmachung oder Confirmation, worin sich der heil. Geist als Vollender bethätigt. Das Gesetz des Durchgangs dieser Momente zur Vollendung ist ein allgemeines, nur daß es auf andere Weise stattfindet bei den intelligenten, auf andere bei den nichtintelligenten und auf andere Weise bei dem Menschen, als der Einheit beider und dem Vermittler beider Arten der Geschöpfe. Dieses Gesetz ist es, wodurch jedes Geschöpf eine Geschichte hat, und somit das geschöpfliche Universum selbst als der Inbegriff alles Geschöpflichen. Dieses Werden oder diese Geschichte der Geschöpfe mußte aber in seiner oder ihrer Normalität eine rein progressive Evolution, ein ruhig sich ergießender Fluß oder Strom, ein freudiges Fortwachsen und Erstarken seyn. Die mit jedem Momente erhöhte Forderung an das Geschöpf, befriedigt durch ihre Erfüllung, würde nicht als Last, Druck oder Widerstand, sondern vielmehr als Begründung, Bekräftigung und Förderung der Evolution sich kund gegeben haben. Jeder überwundene Moment der Versuchung zum Abfall würde die Ueberwindung des nächstfolgenden erleichtert haben. Weder von Innen noch von Außen würde das intelligente Geschöpf einen Widerstand, eine Hemmung seiner Evolution erfahren, vielmehr würde sich ihm Alles hülfreich und fördernd erwiesen haben. Am Ziele der Entwicklung angelangt, würde die Vereinigung mit Gott vollendet gewesen, und somit das Geschöpf des ewigen Seyns im Werden und des ewigen Werdens im Seyn Gottes theilhaft geworden seyn. Jenes Werden und jene Geschichte würde allerdings für das der göttlichen Lebensgeburt conform hervorgegangene Geschöpf eine successive und somit zeitliche Evolution gewesen seyn. Unterschieden hätte sich also diese Zeitlichkeit von der Ewigkeit dadurch, daß, während in jener nichts erst wird oder zu werden hat, was nicht zugleich schon ist, in dieser auf dem ganzen Wege der Evolution immer noch etwas erst hätte werden müssen, was noch nicht schon (für sich, wenn gleich an sich) war. Nicht verschieden aber würde jene Zeitlichkeit von der Ewigkeit dadurch gewesen seyn, daß in jener wie in dieser alles Gewordene zugleich gegenwärtig gewesen seyn würde. Am Ziele also der Evolution angelangt, würde alles Geschöpfliche der Ewigkeit theilhaftig geworden seyn, und somit der Unverweslichkeit und Unvergänglichkeit, jedes Geschöpf in seiner Weise. Der Begriff des ewigen Lebens ist die beständige Erneuerung und Verjüngung. Diese vollendete, in sich sich beschließende Bewegung oder Veränderung des ewigen Lebens kreiset zwischen den drei Momenten der Produktion, der Conservation und der Reduktion. Sie ist also die Identität des Seyns und des Werdens, der Ruhe und der Bewegung, und somit die die Vergangenheit mit der

Zukunft ausgleichende Gegenwart; sie ist die Mitte und Vermittlung des Ausgangs und des Eingangs, der ausgehenden und rückkehrenden Bewegung des Lebens, somit der Arbeit und des Genusses (des Sabbaths). Es ist also der krasseste Irrthum, sich die Ewigkeit als unbewegliche, starre Gegenwart vorzustellen im Gegensatz der unruhigen Bewegung der abstrakten oder scheinbaren Zeit, da vielmehr die Ewigkeit der Zeit wie die ruhige, totale Bewegung der unruhigen, unganzen Bewegung gegenübersteht. Alles, was im ewigen Leben ist, muß anerkannt werden als immer neu und dennoch immer dasselbe.

So wie wir nun aber erkannt haben, daß der Proceß des ewigen Lebens ununterbrochene Selbstvermittlung ist, und zwar der ausgehenden und rückkehrenden, der herab- und der aufsteigenden Lebensbewegung, so haben wir auch erkannt, daß eine doppelte Möglichkeit solcher Vermittlung von dem intelligenten Geschöpf überwunden werden muß, um die wahre Vermittlung in sich herzustellen und bleibend zu erhalten. Diese doppelte Möglichkeit aber ist die, die absolute Mitte (Gott) entweder zu überfliegen, oder ihr zu entsinken. Das Bestreben, die absolute Mitte zu überfliegen, ist ein direkter und centraler Angriff gegen dieselbe, und muß daher eine direkte und centrale Zurückweisung und Vernichtung erfahren. Da jenes mitteüberfliegende Bestreben der Versuch ist, die absolute Gegenwart als Immer- und Ueberallseyn zu vereinen; die Strafe jedes Abgefallenen aber die ist, Alles das und in demselben Maße gegen sich wirksam zu sehen und zu fühlen, was und in welchem Maße er es gegen Gott verübt, so kann der Erfolg kein anderer seyn, als daß in einem solchen mitteüberfliegenden Wesen sich der Abgrund eröffnet, der alle Gegenwart, alles Seyn und allen Bestand verschlingt. Ein solches Wesen hat sich völlig entgründet und sich jene negative Mitte einerzeugt, welche den Widerspruch und Zwiespalt der ausgehenden und rückkehrenden Lebensbewegung permanent erhält, so daß das Innere, obwohl stets dazu getrieben, doch ewig gehemmt ist, zum Aeußern zu gelangen, und eben so das Aeußere zum Innern. Die Negativität dieses Lebens tritt als geöffneter Schlund und Abgrund (horror vacui) absolut hervor, so daß man, wie Baader bemerkt, sagen muß, daß die leere, endlose Zeit und der abgründige leere Raum die Anschauungen a priori des mit Selbsthaß, so wie mit dem Haß des Nichtichs behafteten Verdammten sind. Alles Seyn, alle Wahrheit ist einem solchen Wesen ein vergangenes. Es hat weder wahrhafte Gegenwart, noch Zukunft, weil keine Hoffnung, sondern pure Verzweiflung. Eine solche durch jene illegitime, widergöttliche Generation verschuldete Entgründung ist daher nicht etwa eine Abwesenheit der Begründung, sondern wirksame Anwesenheit eines negativen Grundes, eines

negativen, unwahren, widergöttlichen und widernatürlichen genitus, der statt freudiger, seliger Entwicklung ewig nur unselige, unfreie Verwicklung hervorbringt, weil der negative Proceß seiner Generation als immanent sich fortsetzt. Das früher von seiner positiven Seite erkannte Grundgesetz zeigt sich nun von seiner negativen Seite: **generatio legitima perficit genitorem, generatio illegitima interficit genitorem.** Dieser Tod ist aber gleichfalls nicht die Abwesenheit des Lebens, so wenig als der negative genitus nur die Abwesenheit des positiven genitus, die Lüge nur die Abwesenheit der Wahrheit, das Gift nur die Abwesenheit der Arznei, der Teufel die Abwesenheit des Engels, die Hölle die Abwesenheit des Himmels ist; sondern er ist eben der lebendig gewordene Tod, die das Licht verzehrende Finsterniß, der die Liebe verschlingende Haß, die die Seligkeit verbrennende Feuerqual der in sich selbst entzündeten Flammenbegierde.

„Der Durst ist nicht ein Ding, und doch kann er dich plagen,
Wie sollte nicht die Sünd' dich Sünder ewig nagen."

Ang. Siles.

Der wahren Gegenwart steht also die absolute Verneinung aller Gegenwart direkt als centrale Opposition gegenüber, welche hiemit nur Eine Dimension hat, nämlich die Vergangenheit.

Das Bestreben hingegen, der absoluten Mitte zu entsinken, ist nur ein indirekter und peripherischer Angriff gegen diese absolute Mitte, und erfährt daher auch keine direkte niederdrückende Gegenwirkung, oder das ganze Gewicht der absoluten Mitte, sondern nur eine indirekte nnd partielle Gegenwirkung. Hier tritt also Suspension der Totalität des Seyns ein, d. h. des Immer- und Ueberallseyns. Indem Seyn und Werden in einem solchen Wesen sich trennen wollen, erfahren sie eine Versetzung; so, daß das, was werden und sich bewegen sollte, erstarrt, das, was ruhen sollte, flüchtig wird. Zeitflüchtigkeit und Raumstarrheit, unruhige Bewegung im Innern, bewegungslose Ruhe im Aeußern statt Ruhe im Innern und Bewegung im Aeußern sind die charakteristischen Merkmale der abstrakten Zeit. Statt in den Formen des Immer- und Ueberallseyns, wozu es bestimmt war, zu schauen und zu wirken, wird ein solches Wesen nur in der beschränkten Zeit- und Raumform schauen und wirken müssen. Indem es die wahre Gegenwart verloren hat, bleibt ihm nur eine Scheingegenwart übrig, um die Leerheit zwischen den zwei Dimensionen seines Seyns, der Vergangenheit und der Zukunft eben auch nur scheinbar zu erfüllen.

Die scheinbare Zeit ist dualistisch, weil weder die wahre, noch die falsche Ewigkeit sich ausschließlich in ihr geltend zu machen vermag. Beide ringen und kämpfen um jene aus-

schließliche Manifestation in ihr, durch deren Eintritt die scheinbare Zeit in der einen oder andern Ewigkeit verschwinden müßte. Peripherisch muß die Bewegung der scheinbaren Zeit darum genannt werden, weil, da ihr die absolute Mitte als Gegenwart nicht inwohnt, sie selber in sich, der Mitte und Gegenwart verlustig, nur in dem Außereinanderseyn der Momente sich bewegen, das eine nur erfassen kann, wenn sie das andere fahren läßt, und umgekehrt. Im ewigen Leben schaut und wirkt der Geist von der Mitte aus alle Momente seiner Lebenssphäre zumal und in Einem Blick. Im zeitlichen Leben ist der Geist, von der Mitte abgeschlossen, in dem Auseinanderseyn der Peripheriemomente festgebannt und vermag nur durch successives Sammeln aller Momente wieder zur Mitte sich zu erheben. Indem aber die Mitte oder Vermittlung der ausgehenden und rückkehrenden Bewegung des Lebens suspendirt ist, so zeigt sich, daß im Zeitleben Wirken und Genuß geschieden sind. Die Opposition jener beiden Bewegungen bewirkt eben diese Trennung und Geschiedenheit, wodurch das Zeitleben ein abstraktes, unganzes ist.

Da also die Zeit immer nur ein Bruchtheil der Ewigkeit, die Natur des Bruches aber es ist, seinen Werth in dem Verhältniß zu vermindern, als er sich potenzirt, so begreift man, weßhalb jedes zeitliche Wesen im Wachsen sich immer mehr erschöpfen, d. h. weßhalb es altern und sterben muß. Eben so begreift man, weßhalb das intelligente Geschöpf im zeitlichen Seyn und Leben kein Genüge, keine Befriedigung, keine wahre Ruhe zu finden vermag, und weßhalb es sich mit seinen Forderungen beständig über die Zeit hinaus, in das Jenseits der Zeit gewiesen sieht. Es ist nur eine Illusion, wenn der in der Zeit gefangene Mensch immer wieder, wie oft er ihren Betrug auch erkannte, an sie glaubt, d. h. wenn er immer in einem andern Momente derselben Zeit oder desselben Raumes das zu finden hofft, was er nicht in einem erstern finden konnte. Nur in Gott und seiner Inwohnung ist wahre Ruhe. Dem zeitlichen Seyn ist aber die Inwohnung Gottes ein Jenseits, ein Nichtmehrseyendes und Nochnichtseyendes. Innerhalb der Zeit sich haltend, vermag es also nie seinen Gott total zu finden. So lange das Geschöpf in seiner zeitlichen Unganzheit ist, ist es noch in Spannung mit Gott, und diese Spannung kann sich nur vollkommen lösen, wenn es sich in der Zeit integrirend sich über sie erhebt. Ohne Erhebung über die Zeit und das Zeitliche (wie der Raum und das Räumliche) gibt es daher keinen Gottesdienst, und allen Gottesdienst muß das Heraustreten aus der — oder das Erheben über die Zeit bewirken. Weil sich das zeiträumliche Leben von einem unerfüllten Sollen begleitet zeigt, darum lastet die Zeit als Druck, Schwere, Bewegung. Schwer ist nämlich Alles, was centrumleer ist, dem sein constitutives Centrum nicht inwohnt.

Leerheit und Eitelkeit sind daher mit Schwere und Beengung identisch. In diesem Sinne sagt die heil. Schrift, daß alles zeitliche Geschöpf dem Dienste der Eitelkeit unterworfen sey, bis es wiedergeboren worden. Schon aus dem hiemit nachgewiesenen Zusammenhang der Zeitlichkeit mit einem Jenseits geht die Absurdität der Behauptung der Ewigkeit der Zeit hervor. Denn diese Behauptung sagt nichts Geringeres aus, als die Unmöglichkeit der Versöhnung, Harmonie und Concordanz des Endlichen mit dem Unendlichen. Der moralische Imperativ wäre sodann ein ewig Unerreichbares, und der Mensch verdammt, einem Ideal nachzustreben, von dem er doch weiß, daß er es nie erreichen kann. Diese absurde Vorstellung beruht auf dem Irrthum einer Verwechslung der Vollendtheit mit der Unendlichkeit, so wie andererseits der Endlichkeit mit der Unvollkommenheit. Der Abstraktion erscheint die vollendete Gegenwart als Erstarrung und Langeweile, so wie ihr jede Lebensbewegung sogleich zu einer unganzen, successiven, auseinandergefallenen, und somit abstrakt zeitlichen wird. Allein das Geschöpf wird nicht zum Unendlichen, indem es vollkommen wird, so wenig es dadurch, daß es endlich ist und bleibt, schon ein unvollkommenes ist. Nicht die Endlichkeit des Geschöpfes schließt seine Vollkommenheit aus, sondern die zeitlichräumliche Gebundenheit ist seine Unvollkommenheit. Nach Erfüllung durstet und hungert das intelligente Geschöpf. Die Zeit aber ist Mangel der Erfüllung, und daher Langeweile. Der Mensch ist beständig bestrebt, diese Gedehntheit, Leerheit und Langeweile der Zeit zu erfüllen, somit aus der Zeit in die bleibende Gegenwart heraus und empor zu treten. Dies mächtige Streben seines Wesens ist ihm also schon der überzeugendste Beweis, daß er in der Zeitregion nicht in seiner Heimath, nicht in seiner angestammten und unerschaffenen Stellung sich befindet, wie das Thier, welches, da es nur für die Zeit geschaffen ist, auch seine Befriedigung in ihr findet, und die Unruhe derselben nicht bemerkt und nicht empfindet *). Das Streben des Menschen nach Genuß, nach Erfüllung, somit nach dem Heraustritt aus der Zeit, um irgend eine Gegenwart stehend, bleibend und in der Bewegung permanent zu machen und zu erhalten, kann nicht niedriger gefaßt werden, denn als Imperativ zur Vollendung. Auch der nur nach sinnlichem Genusse strebende sagt durch seine Entzückung, daß es ihn langweile in der Zeit, daß er sich in ihr unselig befinde, daß er herausstrebe aus der Zeit, empor in die absolute Gegenwart und Erfüllung. Die sinnliche Extasis oder Heraussetzung aus der Zeit ist freilich nur eine illusorische;

*) Vergl. Sur la notion du tems im ersten Bande der sämmtl. Schriften Fr. Baaders, S. 221—244.

aber man muß anerkennen, daß hinter ihr nie Tieferes verborgen liegt. Shakspeare nennt daher die Momente des Genusses: ewige Momente (eternal moments). Die Moralisten fahren übel, wenn sie dem Streben der Menschen nach sinnlichem Genuß nichts Besseres entgegensetzen, als die Furcht vor Strafe. Sie müssen vielmehr zeigen, daß der Mensch seine wahre Erfüllung auf jenem Wege nicht erreicht, sondern nur leerer und unseliger wird.

Es muß die ewige Gegenwart gegen die illusorische gesetzt werden, die himmlische Lust und Poesie gegen die irdische und teuflische. Wäre im Himmlischen nicht die Attraktion, die Lust, die Poesie, so könnten wir nicht die irdische und die teuflische Poesie überwinden. Es ist ein schlauer Kunstgriff der Aufklärung gewesen, alle Poesie, alle Lust dem Himmlischen zu rauben, damit ja die Weltlust oder gar die teuflische, sich der Menschen bemächtige. Die Sünde ist nicht dürre, trockene Prosa. Der himmlischen Poesie setzt sich die irdische und die teuflische entgegen. Nur in Wem die himmlische aufgeht, der vermag die irdische und teuflische zu überwinden.

Der Begriff der Vollendung des Geistes ist jener der Zeit- und Raumfreiheit, somit auch der Naturfreiheit. Schon die freien Produktionen des zeitlichen Menschen entstehen nicht in der Zeit, wenn sie gleich in die Zeit eintreten, und eine neue Causalität anfangen. Einen neuen Willensentschluß fassen, heißt die Continuität der Zeitcausalität oder des Zeitflusses ab- und unterbrochen, somit immer und über der Zeit eine neue Causalität setzen. Wäre der Mensch völlig, also auch in seinem Innersten, zeitgebunden, so würde er keines neuen Entschlusses fähig seyn, und alle seine Handlungen würden nur der nothwendige Ablauf der durch die einmal gesetzte Causalität bedingten Willensbestimmtheit seyn können.

Indem der Mensch durch sein Zeitlichgewordenseyn die Möglichkeit nicht völlig verloren hat, sich wieder in die ewige Region zu erheben, so kann die Aufgabe seines Lebens keine andere seyn, als von Stufe zu Stufe wieder zeitkräftiger und zeitfreier zu werden, um sich wieder in die Integrität des Seyns, die dann eine unverlierbare, weil vermittelte seyn muß, zu erheben und des ewigen Seyns theilhaft zu werden. Mit jedem Schritte auf diesem Wege muß daher der Mensch wahrhaft jünger, weil kräftiger, freier, leichter sich bewegend, werden, bis er, am Ziele angelangt, der ewigen Jugend, die sich stets selber erneut, theilhaftig wird. Versäumt er nun aber diese progressive Evolution, arbeitet er nicht beständig an der Hinwegräumung und Ueberwindung der sich entgegenstellenden Hemmungen und der Erfüllung des fortschreitenden Imperativs der Kräftigung und Erhebung zum Ewigen, so lastet die vergangene, unproduktiv gebliebene Zeit als Zeitschuld auf ihm, und anstatt zeitfreier zu werden, nimmt die Zeitschwere und

Zeitgebundenheit mit dem Zeitfortgange immer zu, bis diese Last und Noth als Folge der versäumten oder aufgehaltenen Evolution zum verzweifelten Auskunftsmittel einer Revolution als eines Zeit- und Geschichtsbanqueruts, einer Zerreißung der Continuität der Geschichte und Tradition greifen macht. Alle Revolution in Kirche, Staat und Wissenschaft kann daher nur gründlich vermieden, oder, wenn sie ausgebrochen, wieder geheilt werden durch Förderung der wahrhaften Evolution. Es hilft nichts, den Barnabas zu binden, wenn nicht Christus freigegeben wird. Zugleich ergibt sich hieraus die Einsicht in die Natur der Geschichte der Menschheit, daß sie nur dann gesetzlich, somit begründet, organisch fortwachsend und sich bildend erweiset, wo jene Continuität der Vergangenheit mit der Gegenwart in Kirche, Staat und Wissenschaft bewahrt und erhalten ist. Jede Unterbrechung dieser Continuität, jedes Abreißen des rothen Fadens der Weltgeschichte ist ein Mordversuch, eine Verwundung, Verletzung und Entstellung der Menschheit und ihrer Bestimmung und der Erfüllung derselben. Das wahrhaft Neue, welches jedes Zeitalter hervorzurufen hat, ist nur dann ein solches, wenn es eine reichere Entfaltung des guten Alten ist. Was seine Wurzel nicht in dem bereits gewonnenen Guten, Rechten und Wahren hat, geht auch nicht aus einem Bedürfnisse der Menschheit hervor, sondern kann nur zerstörend wirken.

Noch aber ist uns der wichtigste Moment der Theorie der Zeit und Zeitlichkeit des intelligenten Geschöpfes übrig.

Wir haben gesehen, daß der indirekte Abfall von Gott, den man auch den peripherischen nennen könnte, eine indirekte und peripherische Zurückweisung erfährt. Hiebei ist aber zu bemerken, daß der sich selbst überlassene, von der Selbstsucht entzündete, böse gewordene Wille unvermeidlich zur totalen Entzündung fortgeschritten, und zum ganzen widergöttlichen Willen und Streben sich verbildet hätte. Einmal ergriffen von dem Strome des Verderbens, ist nicht abzusehen, wie der Mensch sich mitten im stets beschleunigter werdenden Sturze inne halten und eine andere Richtung sollte haben einschlagen können. Vielmehr würde er unaufhaltsam in den völligen Abgrund der Negativität hinabgestürzt seyn, wenn nicht die rettende Gnade des Allbarmherzigen ihn in diesem Sturze aufgehalten und durch Einführung in die materielle Beleibung eben so sehr vom finstern Abgrunde abgeschlossen hätte, als er durch sie zugleich von der himmlischen Region ausgeschieden war, wodurch sich denn die Einführung in die Raum- und Zeitgebundenheit, welche mit jener in die Materialisation zusammenfällt, einerseits als Strafe, andererseits zugleich als Gnade erweiset.

Darum fällt der geschiedene Heraustritt der materiellen, irdischen, zeitlichräumlichen Weltregion mit nichts Geringerem,

als der Suspension des Gerichtsfeuers, welches sofort das gefallene Wesen hätte ergreifen, als Lichtgeist verbrennen, und zum Finstergeist hätte anzünden müssen, zu Gunsten des gefallenen Wesens und zum Behufe seiner Restauration und Erlösung zusammen. Da aber Gott seine Gerechtigkeit nicht unmittelbar aufgeben kann, ohne seine Liebe aufzugeben, so war es nur die Erfindung der göttlichen Liebe, die außerdem unmögliche Suspension des Gerichtsfeuers dadurch möglich zu machen, daß der Sohn Gottes die Integrität des eigenen Seyns suspendirte und das, was dem gefallenen Wesen als gerechte Strafe unvermeidlich hätte zugewendet werden müssen, als frei übernommenes Leiden auf sich nahm, und so als das Opferlamm erschien, welches von Anbeginn (der Zeit) für die Sünden der Welt geschlachtet wird. Die Wahrheit des Christenthums, die Existenz des Erlösers als der Faden der Ariadne aus dem Labyrinthe der irdischen Region geht also aus dem Begriffe der Zeit selbst hervor, weil sie nicht anders, denn als Erlösungsanstalt zu begreifen ist, so wie ihre Existenz zugleich die eines in Beziehung auf ihre Dauer permanenten Opfers erweiset. Der Begriff des Zeitlebens oder zeitlichen Seyns, welcher mit jenem des materialisirten identisch ist, erweiset sich als der des Gehaltenseyns in Mitte zwischen der positiven und negativen Manifestation Gottes als in einer dritten Manifestationsweise, in welcher und von welcher aus diesem Geschöpf freilich sowohl die positive Manifestation Gottes als die negative nur als ein Jenseits erscheint, oder als ein Sollen, d. h. als ein Sichwollen denselben zur Positivität oder zur Negativität seines Seyns.

Das Zeitleben demnach als das abstrakte oder andere Leben ist in seinem Entstehen und Fortbestehen so zu begreifen, daß man einsieht, wie das erste Entstehen der Negativität der Selbheit des Geschöpfes in ihrer ersten Potenz zwar sofort zur zweiten forttrieb, wie aber ihrem sonst unvermeidlichen Fortgang zur Vollendung oder zur dritten Potenz Einhalt geschah, womit das Geschöpf von seinem Sturz, zwar in einer tiefern Stufe von Neuem aufgerichtet und ihm die Möglichkeit verschafft wird, seine Negativität gründlich, d. h. in der Wurzel (als Schlangensaamen) zu tilgen, hiemit aber die in ihm noch vorhandene Wurzel der positiven Selbheit bis zur Frucht wachsen zu machen.

Gott wollte folglich nach seiner Barmherzigkeit, mit welcher Er als Liebhaber des Lebens allem geschöpflichen Leben zu Hülfe kommt, daß das Geschöpf in und nach dem ersten unmittelbaren Abfall von Ihm nicht sofort die natürliche Folge hievon inne werden, nämlich in die gänzliche Negativität seines Seyns stürzen sollte, — sondern Gott wollte, daß, so wie die erste dem Geschöpf angeschaffene Positivität noch nicht die bewährte und unbewegliche war, so auch die erste, unmittelbare,

wenn schon durch eigne Schuld des Geschöpfes in ihm ausgekommene Negativität gleichfalls nur eine zur Positivität noch restaurirbare, bewegliche, unmittelbare oder wieder tilgbare seyn sollte.

Der Eintritt des von Gott abgewichenen Geschöpfes in diese abstrakte Zeitregion zeigt sich sonach zugleich als Strafe, nämlich als Ausschließung von der positiven totalen Gemeinschaft und Manifestation Gottes, und als Gnade, nämlich als Aufhaltung von der Vollendung der Negativität seines Seyns und als Abhaltung der negativen Manifestation Gottes. Woraus sich der Charakter der Duplicität des Zeitlebens und das Offenseyn einer doppelten Pforte in dasselbe, wie aus demselben ergibt, so wie die Einsicht, daß ein dieser Region heimgefallenes Geschöpf von Rechtswegen diesem Streit und dem Anspruch sowohl des Himmels, als der Hölle auf es ausgesetzt sich findet, weil beide durch des Geschöpfes eigne Schuld rechtlichen Anspruch auf es erlangt haben.

Wenn aber auch der Eintritt des Geschöpfes in eine solche, in der Mitte zwischen der Positivität und Negativität suspendirt gehaltene Seynsweise als Folge seines ersten, unmittelbaren Abfalls von Gott zu begreifen ist, so läßt sich dagegen sein Wiederaustritt aus solcher nur als Eingang in die nun vermittelte und folglich nicht mehr destruktible Positivität oder in die gleichfalls vermittelte, d. i. der Vermittlungsproceß fruchtlos durchgangen und völlig erschöpft habende, somit gleichfalls nicht mehr restaurirbare Negativität begreifen.

Nach der gegebenen allgemeinen Deduction der Nothwendigkeit einer zweiten, die Restauration des gefallenen Geschöpfes bedingenden Seynsweise haben wir keinen Grund, diese Restaurationsanstalt blos auf den Menschen zu beschränken. Wenn darum die Tradition von einer die Schöpfung des materiellen Universums als Krise herbeigeführt habenden Revolution und von einem Sturz vor dem Menschen bestandener Geister spricht, von welcher sie sagt, daß sie in die Finsterniß dieser materiellen Welt zwar beschlossen worden, daß sie aber ihr Gericht, den Eingang in die Hölle, erst mit dem Eintritt des Weltgerichts zu erwarten haben; wenn ferner dieselben Traditionen von einem, mit der Geschichte der Menschheit bemerklichen Fortschreiten der Verbrechen dieser Geschöpfe, somit von ihrer Theilnahme am Zeitleben sprechen, so liegt wenigstens die Vermuthung nahe, daß, so wie die Hölle nur dann aufgehen wird, wenn, wie der Engel in der Apocalypse ruft, keine Zeit mehr seyn wird, d. h. keine aus dem ewigen Jetzt abstrakt herausgehaltene, diesen Geistern das materielle Universum als eine Art Purgatorium hätte dienen können und sollen. Wogegen aber zu bedenken kommt, daß, wo nicht allen dieser gefallener Geister, so doch einigen derselben und vor allen ihres Oberhauptes erstes Verbrechen schon zu Folge ihres

höhern Standes und größerer Virtualität sofort ein unrestaurirbares seyn konnte, wie es denn gewiß ist, daß sie hierin weit das Vergehen des Menschen überboten, welcher nur ohne Gott thun und seyn wollte, nicht aber wie jene, direkt gegen und wider Gott. In so fern überdies das Verbrechen dieser Geister sich in seinen Folgen keineswegs auf sie beschränkte, sondern auch auf andere Wesen sich ausdehnte, so konnte schon die Restauration dieser letztern allein jene Suspension des Gerichtes nöthig machen, welcher Restauration Oberleitung dem Menschen mit der ihm anvertrauten Macht des Septenars übertragen ward.

Die Naturphilosophie hat damit, daß sie den Begriff der Materie als identisch mit jenem der Schwere erfaßte, die Negativität, die Leerheit und die abstrakte Natur derselben bereits ausgesprochen, entgegen dem gemeinen Vorurtheil von der nichtabstrakten, concreten oder positiven Natur dieser Materie, so wie die Einsicht hiemit gewonnen ist, daß letzte als centrumleer und nicht die Einheit, sondern einen Bruch zur Wurzel habend, sowohl in ihrem Urstand als Bestand nur als centrumleere Peripherie begriffen werden kann. Hiemit ist aber auch den Religionsdoctrinen gemäß der Nexus dieser Materie als eines Selblosen mit jener negativen Selbheit als mit einem negativ gewordenen Geiste ausgesprochen. Welcher Nexus sich übrigens schon in der zum heitern Leben sich aufschließenden Materie damit kund gibt, daß mit diesem Aufschluß jener des häßlichen und grauenvollen Todes gleichen Schritt hält.

Wie die räumliche Seynsform die Ausgedehntheit oder das Außereinandergefallen- und Gehaltenseyn des Wesens aussagt, so sagt die Zeitform die Ausgedehntheit des Thuns oder Wirkens aus, und wie diese doppelte Dehnung, Hohlheit, Centrumleerheit, oder Eitelkeit den Charakter alles blos Räumlichen und Zeitlichen ausspricht, so wird dieselbe in ihrem Urstand und in ihrer Funktion damit begreiflich, wenn man bedenkt, daß letztere darin besteht, eine feindlich gegen das universelle Centrum und gleichsam separatistisch gerichtete Action von demselben hiemit schirmend ab- und dadurch fern zu halten, daß die Materie diese Action in und unter sich in Dissolution hält. Je weiter nun ein Geschöpf von der Einheit entfernt ist, je mehr muß es sein Wesen, wie seine Action abtheilen und in ihrer Totalität suspendirt halten, um diese Entfernung auszufüllen und aushalten oder ertragen zu können. Es macht sich aber die Last der Schwere unter allen materialisirten Wesen vorzüglich nur dem Menschen darum fühlbar, weil dieser vermöge seiner centralen Natur in der centrumleeren Peripherie sich nicht daheim, sondern in der Fremde befindet. Wenn übrigens schon das Gefühl der Weltschwere

dem Menschen, gleich jenem einer ihn seit seiner frühesten Kindheit besitzenden Krankheit, im Erdenleben schier unbeachtet bleibt, und wenn er dieses Gefühl wohl gar für ein constitutives Element seines Seyns und Bewußtseyns nimmt, wie solches bei vielen habituellen Krankheiten geschieht, so treten doch Momente im Leben ein, wo sich dieser Druck der auf jedem Menschen lastenden Weltschwere entweder bis zum unleidlichen steigert, oder auch besonders merklich lüftet, wie es denn gewiß ist, daß dieser Atlas unter der Last erliegen müßte, falls ihm nicht, wenn schon von ihm unbemerkt und unerkannt, ein Herkules sie tragen hälfe.

Es liegt schon im Wesen der selblosen Natur und Kreatur, im Vergleich mit der selbstischen, und es gilt darum schon für den Normalstand oder das normale Verhalten beider zu einander und zu Gott, daß dieser als Centrum unmittelbar nur letzterer inzuwohnen vermag, nicht aber erster, welche blos durch die selbstische Kreatur an dieser Inwohnung mittelbar Theil nimmt, wie denn auch diese selbstlose Natur und Kreatur mittelbar, die selbstische dagegen unmittelbar aus dem Centrum hervorging, wenn schon beide nur zugleich aus demselben hervorgehen konnten, weßwegen auch keine ohne die andere zu bestehen oder sich zu vollenden vermag, und in dieser ihrer wechselseitigen Abhängigkeit von einander, so wie in ihrer beiderseitigen, von Gott als dem ihnen beiden gemeinsamen Centrum das Geheimniß der Schöpfung und der Macht liegt, welche sich Gott über dieselbe vorbehielt. Denkt man sich nun den abnormen Fall, daß eine selbstische Erhebung eines Geistwesens gegen das universelle Centrum eintrat, und daß dieser Geist oder diese Geister auf die ihnen zugewiesene selbstlose Natur im Sinne jener Selbsterhebung einwirkten, gleichsam sich ihrer als einer Waffe gegen Gott bedienend, und diese selblose Natur somit verkehrt zu mißbrauchen strebend, so begreift man nicht nur, daß die Zurückweisung einer solchen Action oder eine Entfernung derselben sofort eintreten müßte, sondern man begreift auch, daß dieses nur durch Entziehung der selblosen Natur diesen Geistern und umgekehrt durch ihre Unterwerfung unter dieselbe Natur zu bewerkstelligen war. Hiemit mußte aber auch das Princip dieser selblosen Natur gegen jene Intelligenzen zwar erhoben und bekräftigt, zugleich aber freilich vom Centrum auf eine neue und andere Weise herausgesetzt werden, und diese Herausetzung, mit welcher die Materialisirung der selblosen Natur oder die Schöpfung des materiellen Universums begann, muß darum als der Entfernung und Ausstoßung jener feindlichen Geister dienend begriffen und darf nicht etwa selber als ein Abfall vom Centrum vorgestellt werden, welche irrige Vorstellung sich noch von den Gnostikern herschreibt, so wie die damit verbundene monströse

Vorstellung, welcher gemäß jener Abfall der endlichen Geister als ein Abfall Gottes von sich, oder als ein Zerfallen desselben in sich gedacht wird, und die Schöpfung sonach mit einem in sich entzweitgewordenen Seyn Gottes oder mit seinem eignen zu Grunde Gegangenseyn begonnen haben sollte." *)

*) Ueber den Begriff des gut oder positiv-, und des nichtgut- oder negativ-gewordenen endlichen Geistes, von Fr. Baader. Luzern bei X. Meyer. 1829.

Recensionen.

IX.

Der Mensch und seine Geschichte.

Ein Beitrag zur Philosophie des Christenthums, von Dr. Johann Heinrich Pabst. Wien 1830. In Commission bei Franz Wimmer.

Immer gewaltiger erhebt sich in der Kirche der Geist der Spekulation. Man ist es endlich überdrüssig geworden, jenem Zeitvorurtheil, zu Folge welchem der Protestantismus das Princip der Wissenschaftlichkeit ausschließlich zu eigen haben, dagegen der Katholizismus schlechterdings von Haus aus unwissenschaftlich seyn soll, ferner zu huldigen. Jemehr seit jener abgelaufenen flachen Aufklärungsepoche der Glaube an die christliche Wahrheit wieder erstarkte, um so mehr wuchs auch der Glaube an die Erkennbarkeit dieser Wahrheit, und um so mehr verminderte sich auch die Scheu vor der Spekulation; zumal man sich jetzt erinnerte, daß es in früheren Jahrhunderten doch nicht so unspekulativ in der Kirche ausgesehen habe, sondern vielmehr oft die trefflichsten und frommsten Männer mit aller Anstrengung ihres Geistes um die Eroberung des goldnen Vließes der Wissenschaft gerungen und in der That schon viel des Trefflichen geleistet hatten. Und wenn gleich noch immer ein großer Theil der gebildetern Zeitgenossen, von dem Radicalirrthum, daß Glauben und Wissen unversöhnbar seyen, befangen, nicht einsieht, daß man nur glaubend wissen, nur wissend glauben kann, und sich auf das eine oder das andere Extrem wirft, so ist doch nicht zu läugnen, daß die seit den letzten Jahrzehnten in die Schranken getretenen ausgezeichneten katholischen Schriftsteller das dichte Gewölke der Vorurtheile und der Unwissenheit mächtig durchbrochen, und der neu sich erhebenden Sonne der christlichen Wissenschaft die Wege siegreich angebahnt haben. Diesen Vorkämpfern der katholischen Kirche schloß sich in der jüngsten Zeit Günther durch seine Creations- und Incarnationstheorie,

so wie durch seine Schrift: Peregrins Gastmahl, an. *) Der Verfasser vorliegender Schrift bekennt sich zu Günthers Ansichten, und er gibt in der Einleitung an, er glaube dadurch sowohl der Wissenschaft als dem Glauben zu dienen, daß er jene Elemente des Heils für die Philosophie und des Lebens für die Theologie, wie sie in der Günther'schen Schrift niedergelegt seyen, nicht nur der Anschauung und Beherzigung näher rücke, sondern auch nach der einen oder der andern Seite hin mehr entwickle und wirksam zu machen suche.

Weil nun das Gerede im Allgemeinen meist zu nichts führt, so wollen wir, in das Einzelne gehend, so viel möglich Alles in nähere Betrachtung ziehen. Dabei werden wir freilich nicht vermeiden können, mehr von dem zu sprechen, worin wir nicht mit dem Verfasser einverstanden sind, als von dem, was wir als trefflich anerkennen, so daß unsre Recension freilich mehr tadeln als loben wird, weil uns der Raum nämlich nöthigt, das Lobenswürdigste meist mit Stillschweigen zu übergehen, aber nicht verhindern darf, das Unrichtige nach Kräften zu berichtigen.

In der Einleitung gibt der Verfasser seine Ansicht über den Entwicklungsgang der Philosophie des Christenthums, die uns freilich bei allem Guten, das sie enthält, nicht umfassend genug erscheint. Wir können uns bei dem, was der Verf. von der Philosophie des Mittelalters und dem darauf erfolgten Eintritte der Spaltung von Glauben und Wissen zum Theil geistreich sagt, nicht verweilen, um Raum zu gewinnen für eine nähere Beleuchtung dessen, was er von Cartesius vorbringt. Er behauptet: „Cartesius, ein eben so aufrichtiger und frommer Katholik, als tiefer Denker, habe nicht nur, der Erste, der der Spekulation auf dem neuen Boden, auf welchen sie sich versetzt sah, den einzig rechten und sichern Standpunkt und Haltpunkt im Selbstbewußtseyn gegeben, sondern auch dadurch, daß er den wesentlichen Unterschied zwischen Geist und Natur zur Basis der Metaphysik machte, das eigentlich christliche Moment der neuen Wissenschaft aufgedeckt und herausgestellt."

Was die erste Behauptung betrifft, daß Cartesius der Spekulation den einzig sichern Standpunkt im Selbstbewußtseyn gegeben habe, so wird eine kurze Prüfung der Cartesischen Erkenntnißlehre hinreichen, uns vom Gegentheil zu überzeugen. Es ist bekannt, daß Cartesius seine Philosophie mit dem entschiedensten Skeptizismus begann, folglich den Glauben als Pflicht läugnete, und den Zweifel zum Ausgangspunkt der Philosophie machte, indem er dafür hielt, daß der einzig sichere Weg, zur Wahrheit zu gelangen, der sey, alles bereits Ge-

*) Diesen Schriften Günthers sind seitdem mehrere andere gefolgt.

glaubte oder Gemeinte zu vergessen, und sich blos daran zu halten, wozu ihn sein eignes Bewußtseyn führen würde. Kurz er machte das empirische Ich, welches doch im Schatten der durch die Sünde erzeugten Verfinsterung steht, zum höchsten und letzten Kriterium der Wahrheit. Er hält die ihm von innen kommende Gewißheit von der Existenz Gottes für sein Selbsterzeugniß, während sie doch die Wirkung, weil die Stimme Gottes selbst ist, und er sieht nicht ein, daß erst die Concretheit der abinteriorischen und der abexteriorischen Erkenntniß die volle Wahrheit und Gewißheit gibt. Während Cartesius dem katholischen Lehrbegriff zugethan zu seyn bekannte, konnte er doch gänzlich übersehen, daß nach eben diesem Lehrbegriff das Ich oder Selbstbewußtseyn des Menschen, wenn man es auch von allen bereits gefaßten Ansichten, Meinungen und empirischen Kenntnissen entkleidet, doch von jener Wurzel der Sünde (als der letzten Quelle alles Irrthums), nämlich von der Selbstsucht — Egoismus — behaftet bleibt, welche in jeden Versuch, die Wissenschaft aus sich von vorn anzufangen, ihren finstern Schatten wirft. Wollte der Mensch wahrhaft und in der ganzen Bedeutung des Wortes seine Wissenschaft von vorn beginnen, so müßte er die Wurzel des Irrthums, die Sünde, in sich radikal tilgen und sich in den ursprünglichen Unschuldzustand zurückversetzen; aber auch dann würde er sich nicht absolut setzend anfangen, sondern nur Gott in und durch sich fortsetzen, nicht aus sich, sondern nur mit Hilfe der Gnade Gottes wahr erkennen, gut wollen und recht handeln können. Cartesius fühlte wohl das Mißliche, welches darin liegt, das subjektive Ich zum letzten Kriterium der Wahrheit zu machen, aber sein Versuch, die damit verknüpfte Schwierigkeit oder vielmehr den Widerspruch zu überwinden, ist, wie er nicht anders konnte, ganz und gar mißglückt. Zuerst nämlich findet er Alles zweifelhaft, nur nicht das Daseyn des Zweifelnden, und hernach macht er doch die Gewißheit vom Daseyn Gottes zum Grunde aller Gewißheit jeder Wahrheit. Tennemann fragt mit Recht (in seiner Geschichte der Philosophie): worauf beruht denn nun aber die Gewißheit der Schlüsse für das Daseyn Gottes? Sollten sie erst durch die Schlußfolge ihre Beweiskraft erhalten, so wäre es ein Zirkel; hätten sie dieselbe unabhängig von dem dadurch Bewiesenen, so ist Gottes Daseyn nicht der Grund aller erschlossenen Erkenntniß. Alle philosophische Erkenntniß macht er von dem Grundsatze abhängig: „Was ich mir klar und deutlich vorstelle, das ist wahr“ (welcher obendrein nur ganz formal ist), und nachher wird die Wahrheit dieses Grundsatzes wieder von der Erkenntniß des Daseyns Gottes abgeleitet, welche Erkenntniß doch nur unter Voraussetzung jenes Grundsatzes logische Bedeutung hat. Wer sieht nicht, daß sich in Cartesius jener Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen auf's entschiedenste geltend

macht; wer sieht nicht, daß Cartesius bereits ganz rationalistisch raisonnirt, und wissenschaftlich niemals über den abstrakten, und weil er den Glauben als Pflicht läugnet, irreligiösen Theismus hinauskommt? Indem es ihm gar nicht einfällt, ihm, dem Alles Bezweifelnden, daran zu zweifeln, daß die dermalige Seynsweise des Menschen und der Natur nicht die ursprüngliche und normale sey, beginnt er denn auch, wie alle unchristliche Philosophie, seine Erkenntnißlehre so, als wenn sich der Mensch im Zustande der Integrität seines Erkenntnißvermögens befände. Von der Nothwendigkeit des Glaubens und vom Verhältniß des Glaubens zum Wissen weiß er gar nichts, und also noch viel weniger vom Verhältniß beider zum Schauen. Darum ist es nicht wenig befremdlich, wenn man sieht, wie der Verfasser vorliegender Schrift die neuere Zeit seit dem Mittelalter damit richtig bezeichnet, daß er ihren Charakter in die Trennung des Glaubens und Denkens in rein abgeschiedene Gebiete setzt, indem Ersteres nur Geheimnisse zum Gegenstande hatte, Letzteres aber, sich selbst genügend, nur um sogenannte Vernunfterkenntnisse sich bemühte; es ist befremdlich, sage ich, wenn derselbe Mann, der dies erkennt, eine Philosophie, die auch in vielen andern Beziehungen sehr mangelhaft, abstrakt und ungenial sich erweist; eine Philosophie, die jenen beklagenswerthen Zwiespalt zwischen Glauben und Denken auf's schärfste ausgeprägt und die wesentlich auf rationalistisch-deistischen Principien basirt ist; eine Philosophie, welche nur consequent den Spinozismus erzeugte, zur Grundlage der allein wahrhaft christlichen Philosophie vollkommen geeignet finden will. Der Verfasser meint zwar, man müsse die Lehre des Cartesius, vom Ich auszugehen, nicht verwechseln mit jener, die das Ich als höchsten und letzten Schiedsrichter über alle Wahrheit aufstelle; er hat es aber unterlassen, nachzuweisen, worin dieser subtile Unterschied liege. Da Cartesius die von Innen kommende Gewißheit von dem Daseyn Gottes, wie gezeigt, für sein subjektives Selbsterzeugniß hielt, so existirt auch schlechterdings kein Unterschied seiner Lehre von jener, welche das Ich als letzten Schiedsrichter über alle Wahrheit aufstellt.

Der Verf. hält ferner dafür, daß der Dualismus des Cartesius das eigentlich christliche Moment der neuen Wissenschaft aufgedeckt habe. Er meint, das über die Christianisirung der Philosophie entscheidende, alle Verirrung in den Pantheismus unmöglich machende Moment liege in der Erkenntniß und vollständigen wissenschaftlichen Durchführung des wesentlichen Unterschiedes des freien Geistes und der unfreien Natur. Das Wesen und der Grundzug alles Pantheismus nämlich ist: „Die Vergöttlichung des geschöpflichen Seyns; so lange aber Geist und Natur in ihrer wesentlichen Verschiedenheit neben und mit einander festgehalten werden, — der Mensch sich als die lebendige Synthese Beider betrachtet und der Geist

sich in seinen Lebenserweisungen durch die Natur und die Natur durch ihn — den Geist — bedingt erkennt: kann er weder Sich, noch die Natur als höchstes und einziges Princip, als absolut auffassen, sondern muß den Urgrund Beider, durch einander Bedingter, als ein über Beiden liegendes, von ihnen wesentlich verschiedenes Unbedingtes betrachten und anerkennen; so, daß der Dualismus der Gesammtschöpfung nicht nur das Wesen Gottes, sondern auch das Grundverhältniß der Kreatur zum Kreator rein und entschieden ausspricht." Allein der Verfasser schwebt in einem großen Irrthum, wenn er glaubt, dadurch den Pantheismus widerlegt zu haben. Denn auch der Pantheist behauptet die Verschiedenheit von Geist und Natur, er läßt auch den Menschen als Synthese Beider gelten, auch er erkennt den Geist durch die Natur und die Natur durch den Geist bedingt; es fällt ihm nicht von ferne bei, den Geist oder die Natur als höchstes und einziges Princip, als absolut aufzufassen. Auch er erkennt den Urgrund Beider, durch einander Bedingter, als ein über Beiden liegendes, von ihnen verschiedenes Unbedingtes an. Nur behauptet der Pantheist, aus allem dem folge nicht, daß Gott im Wesen von der Welt unterschieden sey, und wenn auch der Pantheist in der Sache selbst Unrecht hat, so hat er doch darin recht, daß es nicht aus dem Obigen folge. Dem Pantheisten ist die Welt die gegliederte Selbstentfaltung Gottes. Kein einzelnes Wesen ist Gott, weder Geist noch Natur, noch die Synthese Beider, der Mensch, ja nicht einmal alle Einzelwesen zusammengenommen sind Gott; denn diese bilden nur die Peripherie der göttlichen Sphäre, und das Centrum derselben, ohne welches sie nichts wären, wird ganz dabei übersehen. Gott ist dem Pantheisten die alle Einzelwesen transcendirende, allen inwohnende Einheit, welche selbst niemal als Einzelwesen in die Peripherie herabsteigen, so wie das Einzelwesen als solches niemal zum Centrum werden kann. Alles Einzelwesen gilt also dem Pantheisten als ein Moment der göttlichen Lebensentfaltung, und alle Momente stehen im Verhältniß der wechselseitigen Bedingung miteinander. Es ist demnach die eigenste Behauptung des Pantheisten, daß Geist und Natur in wechselseitiger Bedingung stehen, und aus dieser Bedingtheit folgt allerdings, daß Beide nicht das Absolute sind, sondern dies ein über Beiden schwebendes, sie befassendes Princip seyn müsse; aber es folgt nicht nothwendig hieraus, daß dies sie überschwebende Princip ein im Wesen von ihnen unterschiedenes sey. Ob und daß es dieses wirklich sey, hängt von ganz andern Gründen ab. Denn wenn Gott nicht blos abstrakte Einheit, sondern erfüllte Einheit, d. i. Totalität, also Einheit in der Vielheit und Vielheit in der Einheit ist, so kann und muß wohl gesagt werden, daß die einzelnen, die göttliche Totalität manifestirenden Momente, die als solche doch wohl in

wechselseitiger Bedingung stehen, nicht Gott seyen; aber daß sie darum nicht Momente der göttlichen Lebensentfaltung seyen, wird doch Niemand daraus erweisen wollen. Die Bedingtheit alles Einzelwesens weiset also allerdings auf den Unbedingten hin; daß aber dieser Unbedingte mehr als die bloße Einheit des Bedingten, das Centrum der Peripherie, das sogenannte Absolute, daß es selbst eine Sphäre sey, die als die unendliche die endliche und relative der Welt als eine abbildliche Manifestation hervorgebracht, dies folgt nicht aus der Bedingtheit der einzelnen Momente des Seyns. Denn diese findet im absoluten Leben so gut statt, als im abbildlichen, endlichen, wenn gleich auf andere Weise, sondern dies folgt nur aus der Bedingtheit und Endlichkeit der ganzen Sphäre der abbildlichen Welt. Diese Bedingtheit der geschöpflichen Welt besteht aber nicht darin, daß, wie der Verfasser meint, die Momente derselben: Geist, Natur, und der Mensch als Synthese beider, sich wechselseitig beschränken, hemmen und binden, sondern darin, daß diese geschöpfliche Welt nur ist, indem sie von Gott seyn gemacht wird, nur denkt, indem sie von Gott gedacht wird, und daß sie sich nicht selbst ihre Vollendung, Harmonie, Einheit und Ruhe zu geben vermag, sondern diese nur als Lohn für die Aufgabe an Gott von Gott empfangen kann.

Auffallend ist es, daß der Verf. nur den einen Gegner des Christenthums, den Pantheismus, zu kennen scheint, gerade als ob der Theismus nicht das andere Extrem darstellte.

An einer Stelle spricht der Verf. von der unausweichlichen Nothwendigkeit, Natur und Geist in ihrer Einheit zu gewinnen, und scheint nur zu tadeln, daß man diese Einheit zu einer Indifferenz confundirend entstellte, und dennoch will er den Cartesischen Dualismus von Geist und Natur zur Grundlage der Metaphysik machen und nimmt diesen Dualismus in einer Weise, daß man wohl sieht, er kennt Geist und Natur nur in der abnormen Seynsweise des wechselseitigen Gebundenseyns, nicht aber in der normalen des harmonischen Vereintseyns, und hält jene abnorme Seynsweise blos darum, weil die äußere Erfahrung ihm keine andere zeigt, für eine normale; weßhalb er denn auch durchaus diese abnorme Gebundenheit mit der allem Endlichen einwohnenden Bedingtheit verwechselt. Allerdings muß man den Dualismus von Geist und Natur anerkennen, aber man muß zugleich einsehen, daß der Dualismus der Vollendung des Geschöpfes in die Latenz zurücktritt und nicht vernichtet, aber wohl aufgehoben, der Einheit dient.

Es ist eine ganz unspekulative Denkweise, die Philosophie, so wie es hier gemeint ist, auf die sogenannten ursprünglichen Thatsachen des Selbstbewußtseyns zurückführen zu wollen. Die Erfahrung lehrt uns allerdings Thatsachen kennen;

aber das Begreifen dieser Thatsachen, ihre Gesetzlichkeit oder Ungesetzlichkeit, um die es sich in der Philosophie handelt, lehrt sie uns nie kennen. Die wahre Philosophie verachtet die Empirie nicht, vielmehr nimmt sie dankbar die ganze Fülle ihres Inhaltes in sich auf, aber nicht, um sie selbst über Wahrheit oder Nichtwahrheit entscheiden zu lassen, denn das vermag sie gar nicht, sondern um durch sie zum spekulativen Begriff hindurchzudringen und mit ihm sie zu begreifen. Die Spekulation ist nicht erfahrungslos, aber erfahrungsfrei. Wenn wir uns darum gegen die Einseitigkeit der blinden Empirie aussprechen, so erklären wir uns eben so sehr gegen die erfahrungsflüchtige, blos theoretische oder formelle Spekulation. Denn beide in ihrer Entgegensetzung sind abstrakte Denkweisen, indem beide, die concrete Mitte verlassen, die eine dieser Mitte entsinkt, die andere sie überfliegt. Nur die Aufhebung beider Momente gibt die concrete Mitte der lebendigen genialen Erkenntniß. Wenn der Verfasser als eine Thatsache des Selbstbewußtseyns anführt, daß weder des Menschen leibliches, noch geistiges Leben sich durch sich selbst, sondern nur auf Einwirkung eines Andern und Aeußern in Bewegung zu setzen vermag, daß der Mensch nur von einem selbstbewußten Geiste (einem Menschen) ins Licht des Selbstbewußtseyns erweckt werden kann und muß, so ist dies allerdings eine unumstößliche Thatsache. Aber was berechtigt den Verf., wie er doch thut, dieses für den irdisch zeitlichen Menschen geltende Gesetz der Lebensentfaltung für das absolut gesetzmäßige und ursprüngliche zu halten? Hier fällt der Verf. offenbar in den schlechten, weil abstrakten Empirismus. Hätte der Verf. übrigens nur seine eignen bessern Einsichten und Begriffe festgehalten und consequent durchgeführt, so wäre er nimmermehr in diese Irrthümer gefallen. Diese bessere Einsicht spricht er aber im Anfange desselben ersten Paragraphs folgendermaßen aus: „Das Wissen um sein Daseyn will ihm (dem Menschen) nicht genügen, — er will es auch begreifen, d. h. aus den Erscheinungen und dem Daseyn das Wesen und Seyn, und von diesen die Idee auf eine solche Weise gewinnen, daß er aus dieser das Seyn und aus dem Seyn das Daseyn oder die Erscheinungen denkend zu reconstruiren im Stande sey."

Die Construction der Dreieinigkeit Gottes müssen wir für gänzlich mißlungen erklären. Diese Deduction thut nur so, als hätte sie einen dreieinigen Gott, während sie in der That nur einen zweieinigen hat. Denn der Vater wird hier als Subjekt, der Sohn als Objekt und der Geist als Identität von beiden betrachtet, und anstatt daß letzterer der dritte Terminus seyn sollte, ist er zum Centrum gemacht. Da er als Identität von beiden durchaus nicht als dritter Terminus gefaßt werden kann, so bleibt dieser Versuch im Dualismus

befangen, was überhaupt das gemeinsame Gebrechen aller neuern Deductionen des Ternars ist. Doch muß dies als anerkennenswerth bemerkt werden, daß der achtungswerthe Verfasser von der richtigen Ansicht ausgeht, daß der Proceß des Ternars als immanente Sichselbstoffenbarung Gottes zu erfassen ist. Wenn nun auch darin dem Verfasser Recht gegeben werden muß, daß Gott als Geist (so gut wie der Mensch als endlicher Geist) Subjekt-Objekt ist, und daß diesem Subjekt-Objekt ein Ternar, und nicht, wie es dem oberflächlichen Blicke scheint, ein Dualismus zu Grunde liegt; wenn gleich auf andere Weise, als der Verf. meint, so ist es doch ein großer Irrthum, diesen Ternar für den der göttlichen Dreipersönlichkeit zu halten. Um dies völlig zu begreifen, müßte der theogonische Proceß nach allen seinen Momenten dargelegt werden, was hier natürlich nicht geschehen kann. Allerdings ist das Selbstbewußtseyn, wie der Verf. sagt, nur durch Unterscheidung möglich, aber diese Unterscheidung ist eine immanente. Nicht in der Idee der Selbheit als Ichheit ist die Idee eines Andern als anderer Selbheit eingeschlossen, denn im Selbstbewußtseyn ist dieses andere oder Du ich selber. Noch minder läßt sich eine solche Contraposition auf Gott anwenden. Was hier von der Unterscheidung gesagt wird, hat nur in der ewigen **Idea** oder **Sophia** Gottes eine Deutung, nicht aber in der Kreatur.

Der Verfasser setzt den Unterschied der christlichen Creationstheorie von den pantheistischen Theorien darin, daß die christliche die Welt als freies Produkt des in sich selbst vollendeten Gottes, die pantheistischen Theorien dagegen die Welt als natürliches Ergebniß göttlicher Lebenswirksamkeit, als **natura naturata Dei qua naturae naturantis** fassen. Er sagt: „obschon die Idee der Creatur in Gott von Ewigkeit her nothwendig mit dem Gedanken seines Ichs verbunden ist, so liegt doch die Nothwendigkeit der Realisirung derselben weder in ihr selbst, noch in der Idee des Absoluten.“ Da also kein theoretischer Grund für die Schöpfung in Gott denkbar ist, und die Creatur in der, durch die Idee ihrer selbst gesetzten Nichtnothwendigkeit ihrer Existenz doch wirklich und existent ist, und die Schöpfung nicht ohne Motiv in Gott gedacht werden kann, so ist dieses kein anderes als ein ethisches, d. h. die Creatur verdankt ihr Seyn der Nöthigung der Liebe; Gott schuf aus freier Liebe die Creatur. Er konnte sie nicht — nichterschaffen, denn Ihn nöthigte die Liebe.“ Allerdings unterscheidet sich diese Theorie von der pantheistischen. Letztere läugnet im Grunde genommen die Schöpfung als That Gottes, indem ihr die Welt die Selbstentfaltung des Absoluten ist. Eben so sehr läugnet sie aber auch ein Genöthigtseyn (nicht die höhere Nothwendigkeit) des Absoluten zur Welthervorbringung. Denn Nöthigung setzt Freiheit voraus. Die

christliche Schöpfungstheorie dagegen soll nach unserm Verf. einerseits darin bestehen, daß die Welt als freie That, und doch andererseits wieder darin, daß sie als durch Liebe genöthigte That begriffen wird. Der Verf. hält dies offenbar für keinen Widerspruch, aber er hat nicht gezeigt, daß es keiner sey. Es kommt alles darauf an, was man unter freier und was man unter genöthigter That versteht. Fasset man die Schöpfung als freie That Gottes in dem Sinne, daß Gott frei war, zu schaffen oder nicht zu schaffen, so schreibt man dem ewig vollendeten Gott eine Wahl zwischen Entgegengesetztem zu, welche der Natur des göttlichen Willens widerspricht. Von einem Genöthigtseyn Gottes zur Schöpfung aber kann in keiner Theorie die Rede seyn, da nichts außer Gott ist, was ihn nöthigen könnte. Wenn man also von einer Nothwendigkeit der Schöpfung spricht, so kann man damit nur jene Nothwendigkeit meinen, welche mit der Freiheit identisch ist, in der weder Willkühr noch Genöthigtseyn angetroffen werden kann. Wenn nun in Gott weder Wahl noch Genöthigtseyn gedacht werden kann, so bleibt nichts übrig, denn die Schöpfung als freinothwendiges, d. h. als wahrhaft freies Produkt Gottes zu betrachten. Und dies ist denn wohl eigentlich auch die Ansicht, welcher unser Verfasser dadurch zu huldigen scheint, daß er, freilich in sehr unvollkommenem Ausdruck, die Schöpfung eine durch Liebe genöthige That nennt. Denn es ist, wo nicht ganz verwirrend, wenigstens unschicklich, die Wahl oder das Müssen in die freie göttliche Liebe zu setzen. Von einem Motiv in Gott zur Schöpfung zu sprechen, ist ktisiomorphistisch. Freilich ist nur die Liebe schaffend, weil das Licht nur das Geschaffene beleuchtend, das Wort nur Organ des Schaffens ist. Uebrigens befindet sich der Verfasser auch darin in einem Irrthum, daß er glaubt, durch Nachweisung der Nichtnothwendigkeit einer Realisirung der von Ewigkeit her nothwendig mit dem Gedanken Gottes verbundenen Idee der Creatur (die er aber gar nicht einmal leistet, indem er ja die Schöpfung doch wieder (durch Liebe) genöthigt seyn läßt) dem Pantheismus zu entgehen. Der Pantheismus wird vielmehr so lange nicht überwunden seyn, als man ihm zugesteht, was auch der Verfasser leider zugesteht, daß nämlich die Welt die Realisirung der göttlichen Idee sey, da doch das Geschöpf sich als Abbild zur göttlichen Idee verhält, wie diese zu Gott. Denn ist sie dies, so ist sie die reale Seite zur idealen des göttlichen Gedankens, und in ihrer Concretheit erfaßt, ist sie die Identität des Idealen und Realen, die wirklich gewordene Idee Gottes, der wirklich gewordene Gott selber. Unter der Voraussetzung, daß die Welt die Realisirung der göttlichen Idee ist, wäre jener berühmte Satz Spinoza's: „Gott denkt nur reale Gedanken" für die Wahrheit des Pantheismus unumstößlich, wie er denn auch seit Spinoza für den Eckstein

des Pantheismus gehalten wird. Allein die Voraussetzung ist falsch, und der Uebergang der ewigen Sophia Gottes als mundus architypus in die Geschaffenheit ist nicht und auf keine Weise Realisirung, sondern blos eine Copirung derselben. So wie das Originalbild nicht erst durch die Copie davon realisirt wird, so auch nicht die göttliche ewige Idea durch die Schöpfung der Welt.

So lange der ewige göttliche Lebensproceß nach der Totalität seiner Momente nicht begriffen seyn wird, so lange wird man auch nicht im Stande seyn, das Princip der Specification des geschöpflichen Universums aufzustellen, weil dieses letztere die Momente des Urbildes reflektiren muß. Es ist daher ein ganz willkührliches Verfahren, wenn der Verfasser in dem Ternar von Geist, Natur und Mensch die dem Ternar in Gott entsprechenden Momente der Gesammtschöpfung finden will. Wir sind vielmehr der Ueberzeugung, daß die der göttlichen Dreipersönlichkeit entsprechenden Momente im geschöpflichen Universum wiederum drei in drei Weltregionen herrschende Persönlichkeiten sind, innerhalb deren jener Ternar von geistigen, physischen und göttlichen Wesen seine Gültigkeit hat.

Wenn auch der Verfasser nicht jenen weitverbreiteten spiritualistischen Irrthum theilt, gemäß welchem man meint, daß der Geist seyn könne ohne Natur, so scheint er an denselben doch dadurch zu streifen, daß er die Natur blos als Accidenz des Geistes faßt. So wenig aber der Geist Accidenz der Natur, eben so wenig ist die Natur Accidenz des Geistes; auch sind Geist und Natur nicht, wie sie der mißverstandene Dualismus des Carteſius darstellt, zwei Essentien, sondern vielmehr zwei Seynsweisen eines und desselben Wesens. Carteſius und seine Anhänger glaubten, um der Confundirung von Geist und Natur, und folglich von Freiheit und Nothwendigkeit zu entgehen, zu diesem starren Dualismus ihre Zuflucht nehmen zu müssen. Freilich, wer den Geist und die Natur nur in ihrer Abnormität kennt, und diese für die ursprüngliche und normale Seynsweise beider hält, wer die Freiheit nur als Wahlfreiheit und die Nothwendigkeit nur als Zwang kennt, von dem ist es begreiflich, wenn er die sittliche Bestimmung und Würde des Menschen nur dnrch Aufrechthaltung jenes starren Dualismus gesichert glaubt. Wer sich aber zum Begriff der vollendeten Freiheit erhoben, der in der Aufhebung der Wahlfreiheit wie des Genöthigtseyns und in der Identität von Freiheit und Nothwendigkeit besteht, wo der Geist den Willen, zu dem er sich durch Verwendung seiner Wahlfreiheit gemacht, ewig neu sich erzeugt; die Natur aber als dienendes Princip durch völlige Subjektion in Identität mit dem Geiste sich zusammengeschlossen, so zwar, daß der Dualismus nicht vernichtet, aber aufgehoben ist, der wird auch einsehen, daß Geist und Natur nur verschiedene Seynsweisen

eines und desselben Wesens seyn können, und Freiheit und Nothwendigkeit in ihrer Normalität sich nicht blos nicht widersprechen, sondern sogar einander fodern.

Wenn man einmal, wie der Verfasser, die Gehörigkeit, d. h. die Selbstlosigkeit der Natur anerkannt hat, so ist es unbegreiflich, wie man von derselben Natur behaupten kann, daß sie als Seyn und Leben nur als Streben nach Selbstbewußtseyn erscheinen, und daß sie mit Recht ein von sich gekommener Geist genannt werden könne. Diese Auffassung der Natur steht im geraden Widerspruch mit der dualistischen Lehre des Cartesius. Hier hat sich der Verfasser doch wohl von der Naturphilosophie bestechen lassen, von welcher die Lehre stammt, daß Gott sich in die Natur entäußert habe, und aus den Banden derselben zum Selbstbewußtseyn emporstrebe, wo denn die Naturgebilde als Momente der successiven Selbstbefreiung erscheinen, und der ganze Proceß im selbstbewußten Menschen seine Krone und Vollendung erreicht. Dieses Philosophem beruht gänzlich auf der ursprünglichen Identität (obwohl sie im Sinne jener Philosophie vielmehr eine Indifferenz ist) von Geist und Natur, weßhalb diese Philosophie von Anbeginn den cartesischen Dualismus als eine Flachheit betrachtete, und den Cartesius selbst als den eigentlichen Gründer der negativen Reflexionsphilosophie des abstrakten Verstandes — in so fern mit vollem Rechte — behauptete. Und nun kommt unser Verfasser und erklärt den cartesischen Dualismus für das specifische Sicherungsmittel gegen die Pest des Heidenthums in der Wissenschaft, und es entgeht seinem Scharfsinn, daß er dies sein Fundament selbst dadurch wieder untergräbt, daß er die Natur einen von sich gekommenen Geist nennt, und ihr ein Streben nach Selbstbewußtseyn zuschreibt. Das Wahre in der Lehre des Dualismus besteht aber darin, daß Geist und Natur zwar nicht im äquipollentem Gegensatz, aber wohl im Untersatz zu einander stehen, so daß der Geist Selbstwirker, die Natur als höriges Werkzeug sich erweiset, und daß weder der Geist je Natur, noch die Natur je Geist werden soll und kann. Das normale Verhältniß zwischen Geist und Natur kann demnach kein anderes seyn, als ein solches, in welchem der Geist von der Natur frei, aber nicht los, dieselbe zu der lichten und leichten, vergeistigten Vollendung, deren sie fähig ist, erhebt und sie darin erhält, und die Natur als völlig selbloses Werkzeug der Manifestation des Geistes dient, wodurch sie gerade selbst in ihrer Weise manifest und vollendet wird, so wie der Consonant, indem er sich dem Vocal eingibt, vom Vocal selbst ausgesprochen wird. Nur unter der Bedingung dieses Dienstes kann der Geist die Natur in ihre Vollendung einführen, so wie in seiner Weise nur unter der Bedingung des (freien) Dienstes Gott den Geist in seine Vollendung einzuführen vermag. Nun steht es aber nicht zu

läugnen, daß in der dermaligen Relation des Geistes zur Natur eine Abnormität sich kund gibt, welche auf Seiten des Geistes sich als Naturwidrigkeit und auf Seiten der Natur sich als Geistwidrigkeit darstellt. Denn alle Krankheit, die aus der Sünde und folglich primitiv nicht aus der Natur, sondern aus dem Geiste stammt, ist naturwidrig. Die Natur aber zeigt sich dermalen keineswegs als bloßes passives Werkzeug des Geistes, vielmehr ist in oder vielmehr inner ihr allerdings ein gewisses Streben, sich selbstisch geltend zu machen und Selbheit im Menschen zu gewinnen, nicht blos sich dem Gesetze des Geistes zu entziehen, sondern ihm zu widerstreben, wie denn der heilige Paulus von einem Gesetz seines Leibes spricht, das dem des Geistes widerstrebe. Dieses selbstische Streben der Natur kann auf keine Weise als normal betrachtet, sondern nur als Folge eines Inficirtseyns der Natur vom Bösen begriffen werden. Wer den Widerspruch des Bösen in der Natur, wie der Verf. mit Oken, als natürlichen Kampf der selblosen Natur um Selbheit ansieht, der läugnet den bösen Geist, der in der Natur gefangen ist. Hiemit wäre das Rebellionsbestreben dieser Natur (d. h. ihr Streben, nicht gehörig, sondern selbst Herr zu seyn) ihr angeschaffen, oder das Böse natürlich. Dieses Rebellionsstreben ist aber eigentlich nicht das Streben der Natur. Das Streben der Natur selbst ist nur ihre Befreiung durch die Kinder Gottes, welches nicht auf Ungehörigkeit, sondern auf die Befreiung von der ungesetzlichen Gehörigkeit als gleichsam Besessenheit *), durch die gesetzliche geht. Diese selblose Natur strebt nur vom Dienste des Eitlen frei zu seyn, um im Dienste der Fülle sich zu vollenden. Auch hier, wie in den meisten Forschungen über diese Gegenstände, treffen wir den verkehrten Versuch an, die Natur von unten herauf durch Steigerung sich entfalten zu lassen, so daß die anfangs blinde, unorganische Natur in fortschreitender Potenzirung zum Lichte und zur organischen Gestaltung sich erhoben hätte. Allein dagegen muß aus guten Gründen protestirt werden. Aus dem Niedrigern kann niemals (nämlich primitiv) das Höhere entsprungen seyn. Aus der Blindheit entsprang niemal das Auge, aus dem Unorganischen niemal das Organische. Nicht die Natur trägt den Geist, sondern der Geist die Natur, nicht das Unorganische trägt das Organische, sondern umgekehrt. Die Lebenseinflüsse gehen vom Geistigern zum Ungeistigern herab, und wenn der Organismus, so wie der Sinnenproceß

---

*) Vom Fleisch will nicht heraus der Geist,
Vom G'setz aber doch allermeist,
so sagt ein altes Kirchenlied, wo unter Geist nicht etwa der Thiergeist gemeint ist.

der Natur als ihr Höchstes nicht ursprünglich gewesen wären, so würden sie niemal geworden seyn. Der Verfasser meint ganz irriger Weise den bekannten Schwierigkeiten bei der Frage nach der Möglichkeit der Vereinigung von Geist und Natur zu entgehen, wenn er die Natur durch Selbststeigerung und Verselbstigung dem Geiste zuvor näher zu bringen versucht. Denn es ist wohl begreiflich, wie ein selbstloses Wesen einem selbstischen als Werkzeug dienend mit ihm in Identität und Homousie sich zusammenschließen kann; aber es ist unbegreiflich, wie ein selbstisches oder nach Selbstheit ringendes Wesen in Identität und Homoousie mit einem selbstischen zusammengehen kann, da diese Identität auf der völligen Subjektion des einen beruht. Damit ist jedoch nicht das Geringste gegen die Möglichkeit der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur als einer selbstischen zu Einer Persönlichkeit in Christo behauptet, da bei dieser Einigung keine Homoousie der beiden Naturen herbeigeführt wird.

Wenn der reine Geist, wie der Verf. meint, momentan zum Bewußtseyn erwacht, dagegen das Bewußtwerden des Menschen, welcher Synthese von Geist und Natur ist, die Gestalt eines Werdens und successiven Entfaltens annimmt; so wäre offenbar der reine Geist, der doch niedriger steht, als der Mensch, besser daran, und dem Menschen würde die ihm zugegebene Natur, anstatt ihn herrlicher zu machen, anstatt ihn als „wunderbaren Accord ins Leben treten zu lassen, der die große Dissonanz der Schöpfung auflöst, und in welchem das gewaltige Halleluja des Universums seinen herrlichen Schluß erreicht", anstatt alles dessen würde vielmehr der Mensch nur ein elender Sklave der Natur seyn, verdammt, ihre ehernen Ketten zu tragen, und sich nur in dem Maße entfalten zu können, als es die unerbittliche Tyrannin zuläßt. Wir haben es nämlich schon oben angedeutet, daß der Verf. die ursprüngliche und normale Relation des Geistes zur Natur durchaus nicht begreift. Obwohl er oft genug von der Natur als dem Geiste hörig und leibeigen spricht, so sind dies doch bloße Worte; denn sonst könnte er nicht den Menschen durch seinen Eintritt in das Naturleben in der Art von dieser Natur bedingt seyn lassen, daß er nicht mehr naturfrei und naturbeherrschend sich erweiset, sondern von dieser Natur gehemmt und gebunden. So Treffliches er weiter unten über die durch die Sünde herbeigeführte Zerrüttung in der Geist- wie in der Naturwelt vorbringt, so scheint ihm doch nicht klar geworden zu seyn, daß die Naturunfreiheit, in die der Mensch dadurch gerieth, zusammenfällt mit der Zeit- und Raumunfreiheit, die folglich dem Menschen nicht angeschaffen und constitutiv seyn kann. Vielmehr wurde der Mensch nur mit der Möglichkeit des Zeitlichwerdens geschaffen, welche Möglichkeit er durch das Bestehen der Versuchung in sich tilgen sollte, so wie er, was

schon der h. Augustinus einsah, nicht als bereits dem Tode unterworfen, sondern nur mit der Möglichkeit, sterblich zu werden, geschaffen wurde.

Die Lehre von Zeit und Raum ist der Höhemesser einer jeden Philosophie. Sage mir, was dir Raum und Zeit ist, und du gibst mir den Schlüssel zu deiner ganzen Philosophie, wenn anders Consequenz und Zusammenhang darin ist. Es gibt im Wesentlichen nur drei Betrachtungsweisen in dieser Beziehung: eine pantheistische, welche Zeit und Raum als Offenbarungsweisen des Absoluten betrachtet, eine theistische, welche Zeit und Raum zu Erscheinungsweisen alles Geschöpflichen macht, und eine christliche, welche Zeit und Raum, oder vielmehr Zeitlichkeit und Räumlichkeit als Suspension der Totalität und in so fern als abnorme Seynsweise des Geistes, zugleich aber auch als Restaurationsmomente begreift. Unser Verfasser weiß, wie wir auch früher bei einer andern Gelegenheit schon gesehen haben, der Charybdis — dem Pantheismus — zu entgehen, um in die Scylla — den Theismus — zu gerathen. Denn theistisch ist die Ansicht von Zeit und Raum als nothwendigen Erscheinungsweisen alles Geschöpflichen, und diese Ansicht hängt aufs engste zusammen mit der Lehre von der unendlichen Perfektibilität des Menschen, welche gewissermaßen die Centralbehauptung des abstrakten Theismus ist. Und diese Lehre muß darum also genannt werden, weil sie entschieden die theistische Trennung Gottes von der Welt damit ausspricht, daß ihr das Sollen ewig als ein Jenseits gilt, welchem der Mensch nie zu entsprechen vermag. Der Theismus läugnet, daß der Mensch zur Vollendung geschaffen sey, und darum muß er ihm freilich ewig (!) der zeitlichen Abstraktheit und Unganzheit unterworfen bleiben. Indem er aber die Zeitlichkeit und also die Unvollendetheit des Menschen als constitutiv behauptet, läugnet er in der Wurzel die Idee des Christenthums, welches ohne die Idee der Vollendung, der Totalität und also der Zeitfreiheit des Menschen nicht gedacht werden kann. Unser Verfasser versteht daher die große Idee des Christentums von der Versöhnung und dadurch bedungenen Vollendung und Seligkeit des Menschen wohl nicht richtig, wenn er nicht einmal begreift, daß der Mensch, so lange er in der Zeit lebt, nicht selig seyn kann und daß erst mit dem Aufhören der Zeit seine Unseligkeit aufhört und seine Seligkeit anfängt. Unser Verfasser ist indeß mit der Normalität des Geistes noch nicht einmal zufrieden; er gibt sich vielmehr mit Günther sogar Mühe, auch Räumlichkeit als dem Wesen des Geistes constitutiv nachzuweisen, welche er in der Simultaneität verschiedener Lebenserscheinungen im Geiste finden will. Aus demselben Grunde könnte man aber auch dem göttlichen Geiste Räumlichkeit zuzuschreiben sich versucht fühlen, und wirklich zögert unser Verfasser nicht, dieses Ungeheure zu unternehmen. Was

er nun von dem Ausgange des Sohnes vom Vater und des Geistes von Vater und Sohn als wesentlicher Succession und von der Dreipersönlichkeit in Gott als substanziellem Nebeneinanderseyn sagt, verwirrt und verkehrt alle Begriffe über Ewigkeit und Unendlichkeit in Bezug auf Zeit und Raum, und kann auch nicht einmal dadurch wieder gut gemacht werden, daß er das gänzlich Verkehrte, was in einer Succession und in einem Nebeneinander (Räumlichkeit) in Gott liegt, hinterher selbst wieder wenigstens zum Theil vernichtet. Es fehlt dem Verfasser an dem Begriffe des Zumalseyns aller Momente des göttlichen Lebensprocesses und ihrer in sich selbst kreisenden Bewegung, so wie an dem Begriffe des Ineinanderseyns einer Totalität von Kräften.

Höchst auffallend ist es, daß der Verf. gar nichts weiß von der durch den Fall Luzifers (des Lügners und Mörders von Anfang, der also nicht der Mensch war), herbeigeführten Spannung zwischen Geist und Natur, von der Sendung des Menschen zur Wiederaussöhnung, von der Macht der Schlüssel, von der Siebenzahl, vom Sabbath, so wenig als bei der Raum- und Zeittheorie von dem dreifachen Seyn des Geschöpfes in Gott, außer Ihm und gegen Ihn.

Wenn auch zu einer genügenden Theorie der Freiheit, so wie des Urstandes des Bösen noch Manches zu wünschen übrig bleibt, so enthüllt doch der §. 11 schätzbare Beiträge dazu. Die Tiefe mehrerer hier entwickelter Ideen würde noch überzeugender hervorgetreten seyn, wenn der Verfasser nicht eine Sucht nach recht philosophisch klingendem Ausdruck verriethe, worunter oft die Bestimmtheit des Gedankens leidet. So z. B. sagt er: „Daß die Freiheit der Creatur in ihrer höchsten Idee und auf der Spitze ihrer Vollendung nichts Anderes ist, als das wesentliche Recht und die ihr vom Schöpfer zu Lehn gegebene Macht, kraft eigner persönlicher Willensentscheidung sich an Gott zu ergeben — oder sich Ihm zu entwinden u. s. w." Mit den Worten: „in ihrer höchsten Idee und auf der Spitze ihrer Vollendung" glaubte der Verf. sich wohl ungemein scharf und philosophisch auszudrücken; aber gerade durch diese Worte verdreht er seine eigne Behauptung. Er kennt nämlich den Unterschied der formellen Freiheit von der erfüllten, und daß die Freiheit erst in der letztern ihre Vollendung erreicht, und dennoch spricht er hier, als ob schon die formale, die Freiheit in ihrer Vollendung wäre. Der Fehler liegt hier wohl zumeist am Ausdruck. Erfreulich ist es übrigens, hier die Einsicht anzutreffen, daß die Freiheitsprobe zur Einigung mit Gott, zur Vollendung und Seligkeit oder Unseligkeit nothwendig ist, daß sich im Akte der Selbstentscheidung des Geistes für oder wider Gottes Willen das Leben in seinen beiden großen Momenten dem ethischen und dem theoretischen zugleich in Bewegung setzen muß (wobei freilich das

dritte Moment des thatlichen mit dem ethischen confundirt ist), daß die normale Selbstentscheidung als zweiter Schöpfungsakt (besser ausgedrückt: als Wiedergebärungsakt) des Geistes anzusehen ist, und daß nach dieser normalen Selbstentscheidung die Möglichkeit des Falles in Ewigkeit nicht wiederkehrt. Ueber einiges Andere aber können wir uns nicht enthalten, einige Bemerkungen beizubringen. Es erscheint nämlich nicht probehaltig, mit dem Verfasser zu sagen, der freie Wille des Geschöpfes, wie es ursprünglich aus Gott hervorgegangen, ruhe nicht nur noch in der ungeschiedenen Einheit des jungen Lebens und sey mit diesem unwillkürlich auf seinen Urquell gerichtet oder gerecht; sondern auch ihr Selbstbewußtseyn sey noch ein instinktartiges einfaches Wissen und Unterscheiden Ihrer selbst und der Natur und Gottes, das noch einer weitern Anregung von Außen bedürfe, um sich selbst ins höhere Licht der Erkenntniß zu erheben, ein Wissen der Freiheit und der Persönlichkeit der freien und persönlichen Creatur, und ihrer Verhältnisse zu Natur und Gott zu werden." Zuerst nun widerspricht es sich, daß der Wille, der noch in der Ungeschiedenheit ruht, doch auf seinen Urquell gerichtet seyn soll, wenn auch nur unwillkürlich. Denn ungeschieden heißt unbestimmt. auf etwas gerichtet seyn aber heißt bestimmt seyn. War der Wille ursprünglich auf Gott gerichtet, so war er auch bestimmt, und nun begreift man nicht, wie der schon bestimmte Wille in die Unbestimmtheit zurücktreten soll, um durch den Versuchungsproceß hindurchgehend doch nur wieder dasselbe zu werden, was er schon war. Allein man begreift eben so wenig, wie der ursprüngliche Wille schon ein bestimmter seyn konnte, wenn er doch ein eigner seyn konnte. Die Annahme einer Verschlungenheit des menschlichen Willens in dem göttlichen beim Urstand des Menschen, die unsers Verfassers Ansichten zu Grunde liegt, zeigt sich daher als unzureichend, zumal sie dem Vorwurf, an pantheistische Vorstellungen zu streifen, nicht entgehen kann.

Zum Zweiten müssen wir bemerken, daß man den Satz des Verfassers: „das Licht oder die Finsterniß, die das verhängnißvolle Fiat im Entscheidungsakt setzt, muß nothwendig ewiges Licht oder ewige Finsterniß seyn, indem Gott die Selbstentscheidung seines freien Geschöpfes, weil dieses selbst, stehen und bestehen lassen muß", nicht so unbedingt aussprechen darf, weil sonst gar keine Möglichkeit einer Versöhnung und Erlösung des gefallenen Geschöpfes gedacht werden könnte. Der Verf. will wahrscheinlich nur sagen, daß das Geschöpf, welches sich im Entscheidungsakt vollendet böse setzt, sich ewige Finsterniß gebiert, und somit unerlösbar wird, weil es alle Empfänglichkeit für die göttliche Gnade verloren hat. Dies setzt also voraus, daß sich z. B. Adam durch seine Ursünde nicht vollendet böse gesetzt hat, denn sonst hätte er unmöglich

erlöset werden können; es setzt zugleich voraus, daß der Versuchungsproceß in mehreren Stadien verläuft.

Zum Dritten ist es ganz verkehrt, zu sagen: „der nichtbestandene Geist bleibt was er ist: ein von Gott abgewandtes, ewiger Unseligkeit hingegebenes freies Wesen". Der Verf. merkt nicht, daß er ganz Widersprechendes vorbringt, indem er behauptet: der unselige Geist sey ein freies Wesen. Denn unselig und unfrei seyn, so wie frei und selig seyn, sind identisch. Will aber der Verf. blos sagen: der Geist bleibe Geist und werde nicht selblose Natur, so versteht sich dies von selbst.

Der im §. 12 versuchten Deduktion der Nothwendigkeit des Geschlechtslebens für den Menschen müssen wir ausdrücklich widersprechen. Denn wäre es wahr, was der Verf. behauptet, daß das Gattungsleben wesentlicher Charakter des Naturlebens sey, so müßte entweder das Leben in der Vollendung, d. i. im Himmel, ebenfalls Geschlechtsleben seyn, oder dieses himmlische Leben müßte kein Naturleben mehr seyn. Beides ist aber gleich undenkbar: das erste, weil das Geschlechtsleben nur in der Region der Unvollendetheit, die aber zur Vollendung strebt, statt finden kann; nicht aber im Himmel, wo nichts mehr hinzutritt, und nichts hinweggeht, wie denn die h. Schrift sagt, daß man dort weder freiet, noch heirathet. Das zweite, weil ja der Mensch übereingekommenermaßen Synthese von Geist und Natur seyn soll. Zu dieser Ansicht hat den Verfasser die ganz falsche Fassung des Dualismus im endlichen Seyn verleitet, so wie das totale Mißverständniß über das Verhältniß der Zeit zur Ewigkeit.

Was das erste betrifft, so nimmt der Verf. den Dualismus im endlichen Seyn als äquipollenten Gegensatz, und übersieht daher die supernaturale, darum nicht naturlose, Wesenheit des Geistes, so wie die Hörigkeit und Unterworfenheit der Natur an den Geist. Darum meint er denn, die organische Einheit Beider bestehe darin, daß der Geist eben so an die Natur, als die Natur an den Geist hingegeben sey. Allein die Vollendung Beider kommt keineswegs dadurch zu Stande, daß der Geist sich der Natur hingibt, d. h. in sie eingehend sich ihren Gesetzen unterwirft. Eben so wenig vermag sich die Natur als Selbloſigkeit dem Geiste hinzugeben, sich ihm zu unterwerfen; sondern die organische Einigung von Geist und Natur kommt nur so zu Stande, daß der Geist Gott sich frei unterwerfend von Ihm die Herrschaft über seine Natur empfängt und dadurch sich mit derselben zur Einheit zusammenschließt, wodurch denn der nicht gegensätzliche, sondern untersätzliche Dualismus in die Latenz zurücktritt.

Hätte sich der Verfasser durch die Günther'sche Theorie von Zeit und Raum nicht gänzlich den rechten Standpunkt verrückt, so würde er nimmermehr behauptet haben, daß durch

das Eingehen des Geistes in die Natur das Leben des Menschen und der Menschheit ein geschichtliches werde. Wenn weder, wie der Verf. will, in der reinen Natur, noch im reinen Geiste etwas enthalten ist, was sie einer Geschichte fähig macht, so sieht man nicht ein, wie die Synthese von Beiden, der Mensch, einer solchen fähig seyn sollte. Es ist auch völlig willkürlich und grundlos, den physischen und intelligenten Wesen die Geschichte abzusprechen. Denn was ist Geschichte anders, als der Entwicklungsproceß alles Geschöpflichen aus der unmittelbaren Vollendetheit des ursprünglichen Hervorgangs aus Gott entweder ohne Abfall oder durch wiederherstellbaren Abfall zur vermittelten und bleibenden Vollendtheit, oder durch nichtwiederherstellbaren Abfall zur ewigen Verdammniß? Einem solchen Entwicklungsproceß unterliegt aber nicht minder die Natur, als der Geist, nur daß die Natur allein durch ihr Verbundenseyn mit dem Geist an der Geschichte Theil nimmt, und immer der Entwicklungs- oder Verwicklungsgang der Natur von dem des Geistes bedingt ist, und ihm entspricht. Himmel und Hölle haben keine Geschichte mehr, in so fern man unter Geschichte blos den Entwicklungsgang zur Vollendung versteht. In jenem Sinne aber, in welchem man auch den ewigen theogonischen Proceß eine Geschichte, weil ein Geschehen, nennen darf, hat auch der Himmel und die Hölle Geschichte. Nach dem Verfasser müßte auch der beste Mensch immer noch besser, der schlechteste immer noch schlechter werden können, da er ja durch sein Eingehen in die Natur einem endlosen Werden, d. i. einer ewig-zeitlichen (!) Entwicklung unterworfen seyn soll. Da aber das Besserwerdenkönnen ein Schlechterwerdenkönnen, so wie dieses jenes voraussetzt, so sieht man, daß sich der Verfasser selbst widerspricht, wenn er einerseits dem Menschen die Perfektibilität ins Unendliche zuschreibt und andererseits behauptet, daß dem Urmenschen, wenn er die erste Versuchung bestanden hätte, die Möglichkeit des Falles in Ewigkeit nicht wiedergekehrt wäre, so wie, daß „der reine Geist" in Einem Akte der Selbstentscheidung sein Daseyn vollendet habe.

Der §. 13 über die Sünde und das Böse, enthält tiefe Blicke und beherzigenswerthe Wahrheiten. Der Verf. erkennt, daß Endlichseyn und Böseseyn nicht coincidiren, daß das Böse nimmermehr als nothwendiges Durchgangsmoment zur Vollendung betrachtet werden kann, daß vielmehr das intelligente Geschöpf unschuldig aus Gott hervorgeht, daß es aber sich Gott ganz schuldig ist, und wenn es diese radicale Schuld nicht abtragen will, in die Verschuldung der Sünde fällt, endlich, daß durch diese Beleidigung Gottes dennoch Gott, der durch Sich Selige, nicht leidend wird oder getrübt in seiner Seligkeit, und daß vielmehr der durch die Sünde gesetzte Widerspruch nur in das sündige Geschöpf selbst zurückfällt.

Auch im §. 14 findet sich Vieles, was der vollsten Anerkennung werth ist; nur können wir durchaus nicht über den Begriff des reinen Geistes mit dem Verfasser einverstanden seyn. Wenn es eine schöne Eigenthümlichkeit seiner Lehre ist, daß er den Menschen als Synthese von Geist und Natur, und somit als über den blos geistigen, wie den blos physischen Wesen stehenden Vermittler derselben betrachtet, so finden wir doch keine spekulative Nothwendigkeit in der Behauptung, daß die Folgen der Sünde sich in der Welt der reinen Geister als ewige Verdammniß geltend gemacht hätten, wogegen in der Menschenwelt sich die Wogen ihres Unheils nicht nur hätten brechen, sondern das Böse hier Veranlassung der überschwenglichsten, nicht geahneten Offenbarung Gottes werden müssen. Es kommt alles darauf an, ob der Urakt eines persönlichen Wesens seinen Willen vollendet böse setzte, oder nicht. Daß dies nicht überall stattfindet, beweiset die Erlösbarkeit Adams nach dem Fall. Also nur wo jenes sich findet, ist unerlösbare Verdammniß, wo aber Aehnliches, wie bei Adam, da ist noch Erlösbarkeit. Wir sind daher der Ueberzeugung, daß viele der gefallenen Engel erlösbar blieben.

Der Mensch ist nicht deßwegen Geschlechtswesen, wie der Verf. meint, weil er auch Naturwesen ist, sondern weil er in die Lust der äußern Natur imaginirend, was er nicht gesollt, dieser äußern Natur zugebildet ward, und während er Herr über die Thiere seyn sollte, mit in die Reihe dieser Thiere seiner Naturseite nach herabsank, obwohl mit dem Imperativ, sich wieder über sie zu erheben. Der Mensch war darum ursprünglich keineswegs Geschlechtswesen (denn seine Fortpflanzung war auf viel höhere Weise möglich), sondern androgyner Natur. Die auf die Annahme des Menschen als Geschlechtswesens gebaute Verschiedenheit desselben von dem reinen Geiste fällt daher zusammen, und der Grund, warum diese sich nicht fortpflanzen, muß tiefer gesucht werden.

Die Nachweisung der Folgen der Sünde in der Menschenwelt in Beziehung auf den Geist, und auf die Natur in und außer dem Menschen gehört zu dem Trefflichsten, was in dieser Schrift geleistet ist. Während der Verfasser oft zweideutig und selbst ganz irrig über das Verhältniß der Natur zum Geiste spricht, so faßt er hier dasselbe mit Klarheit und Bestimmtheit auf; nur irrt er darin, daß er das fortwährende Bilden und Entbilden, das ununterbrochene Werden und Entwerden, das immerwechselnde Entstehen und Vergehen der Natur als allgemeine Form des Naturlebens begreifen zu können meint, da doch dieser Wechsel als ihr Lebensproceß nur die vom Leibe des Menschen getrennte Natur, nicht aber die ihm als Leib unmittelbar dienende und dadurch völlig verklärte im ewigen Leben betrifft. Denn beträfe jenes Werden und Entwerden auch diese, so müßte jeder Mensch als Naturwesen

auf gewisse Weise an diesem Werden und Entwerden Theil nehmen, und es wäre nicht abzusehen, wie der Mensch selbst im Himmel dem Tode entgehen könnte.

Die im §. 18 versuchte Deduktion der Nothwendigkeit des Geschlechtlebens für die Menschheit müssen wir gänzlich mißrathen, ja monströs nennen. Der Verfasser behauptet zwar mit Recht, daß Gott in seiner Schöpfung die Triplicität seiner immanenten Selbstoffenbarung in dreien diesen entsprechenden Momenten reflektirt. Aber ohne alle spekulative Nothwendigkeit ist es, diese der göttlichen Dreipersönlichkeit entsprechenden Momente der Schöpfung in der Setzung einer freien (persönlichen) und unfreien (nichtpersönlichen geschlechtlichen) und einer die lebendige Einheit Beider bildenden geschlechtlich-persönlichen Substanz finden zu wollen. Wir wären neugierig, zu sehen, auf welche Weise die freie Substanz in der geschöpflichen, abbildlichen Welt dem Vater in Gott als der urbildlichen Welt, die unfreie Substanz dem Sohn, und die geschlechtlich-persönliche Substanz dem h. Geiste entsprechen soll, was doch unvermeidlich seyn müßte, wenn jedes Moment der geschöpflichen Welt einen in Gott nachbilden und reflektiren muß. Gesetzt jedoch, die Idee wäre richtig, so wäre es doch immer noch grundfalsch, das zweite Moment der Gesammtschöpfung, die unfreie, nichtpersönliche Substanz mit der Geschlechtlichkeit identisch zu setzen. Denn angenommen, es verhielte sich so, dann müßte das Monströse folgen, daß ein eigentlicher Geschlechtsproceß selbst in Gott stattfände. Denn wenn die Geschlechtlichkeit ein constitutives Moment des Menschen als Bildes Gottes darstellt, so bildet die Geschlechtlichkeit auch ein constitutives Moment Gottes, nur mit dem Unterschied, daß hier im Urbild, dort im Abbild. Wenn aber umgekehrt die Geschlechtlichkeit in Gott eine Monstrosität ist, so kann sie auch nicht als normales, ursprüngliches Moment im Menschen gedacht werden, sondern so wie Gott in sich allerdings die Potenzen des Männlichen und Weiblichen, aber in viel höherer Bedeutung hat, so kann auch der Mensch in seiner Vollendung, d. h. als wirklichgewordenes Bild Gottes nur androgyn sich erweisen, und folglich geschlechtlos. Der Verfasser scheint eine Ahnung gehabt zu haben von dem Urstande der Geschlechtlichkeit des Menschen, indem er sagt, daß das Geschlechtsleben der Menschheit ihre Restauration möglich mache. Denn in der That blieb der Mensch durch das Weib erlösbar, weil aus ihm der Erlöser kommen sollte. Allein der Verf. bleibt sich nicht treu, indem er auf einem und demselben Blatte die Geschlechtlichkeit als constitutives Moment im Wesen des Menschen als Bildes Gottes und doch auch als Restaurationsmittel der gefallenen Menschheit betrachtet.

Richtig deducirt der Verfasser im §. 18 die Erscheinung des Gewissens im Menschen als die in die Finsterniß des ge-

fallenen Geistes hinabtönende Stimme Gottes, die ihm als Rest seines ursprünglichen, normalen und höheren Verhältnisses zu Gott geblieben ist. Was jedoch über das Verhältniß des h. Geistes zum noch ungefallenen Urmenschen, so wie des Sohnes zum gefallenen beigebracht wird, hat zwar eine Seite der Wahrheit, ist jedoch darin falsch, daß der Geist ausschließlich als Band der Liebe zwischen Vater und Sohn gelten soll, da ja dasselbe eben sowohl vom Vater zwischen Sohn und Geist, wie vom Sohn zwischen Vater und Geist gesagt werden muß. Denn die Liebe ist keine ausschließliche Eigenschaft Einer Persönlichkeit in Gott, sondern gehört allen dreien. Oder soll vielleicht Vater und Sohn lieblos seyn? So falsch es ist, den h. Geist in der göttlichen immanenten Selbstoffenbarung als den Vermittler zu betrachten, eben so falsch ist es, ihn als den Vermittler zwischen Gott und dem Geschöpfe aufzustellen. Denn man begriffe, um nur Eins anzuführen, sonst gar nicht, warum nicht der Geist statt des Sohnes Mensch geworden, um die erlösende Vermittlung auszuführen. Es ist ganz inconsequent und willkürlich vom Verfasser, den h. Geist durch den Fall des Menschen zurück- und den Sohn hervortreten zu lassen; denn da doch der gefallene Mensch einer noch tiefern Liebe Gottes bedarf, als der nichtgefallene, so sollte man glauben, nach dem Verfasser müßte der h. Geist nach dem Falle statt zurück-, nur noch mehr hervortreten, da ja nur Er die Liebe seyn soll, und doch nur die Liebe erlöset.

Wir sind zwar mit dem Verfasser völlig darin einverstanden, daß das Heidenthum nicht als eine nothwendige und natürliche Periode und Stufe im Entwicklungsgange der Menschheit, oder höchstens als eine in der Evolution ihres Lebens sich ergebende Kränklichkeit betrachtet werden darf; vielmehr sind die angeführten Worte des h. Paulus (Röm. 1, 21) in ihrer ganzen Bedeutsamkeit festzuhalten. Ob aber durch die hier versuchte Enthüllung das schwierige Problem der Entstehung des Heidenthums gelöset worden, möchten wir sehr bezweifeln, obgleich wir die einzelnen trefflichen Bemerkungen des Verfassers nicht verkennen. Behauptet hat es der Verfasser wohl, aber nicht erwiesen, „daß die Menschheit ihren Auslauf im Volllichte der Gotteserkenntniß begonnen habe, weil sie nicht nur mit der Erinnerung an den persönlichen Verkehr mit Gott, sondern auch in vollkommner Consolidation ihres geistigen Lebens aus dem Paradiese hervorgegangen sey.“ Also die bloße Erinnerung ihres früheren Zustandes soll das Volllicht der Gotteserkenntniß der Menschheit seyn. Ungeachtet durch den Fall eine Verdüsterung und Verfinsterung des ganzen Menschen, also auch seiner Erkenntniß eingetreten ist, soll sich doch der gefallene Mensch im Volllichte der Gotteserkenntniß befunden haben! Die Frage nach der Erkenntnißweise des gefallenen Menschen und nach der

Offenbarungsweise Gottes an denselben ist nicht so leicht, als sie sich der Verfasser gemacht hat.

Auch darin sind wir mit dem Verfasser einverstanden, daß das Judenthum als Träger der Gottesoffenbarung und wahren Gotteserkenntniß im Gegensatze des von der Wahrheit abgefallenen Heidenthums betrachtet werden muß, und daß seine Geschichte die fortschreitende Entwicklung des Erlösungswerkes darstellt. Wenn jedoch der Verf. diese successive Entwicklung des Weibessaamens so fasset, daß er meint, sie sey von der anfangs blos innerlichen Offenbarung Gottes im Gewissen allmählig zu der äußern (im Bunde, den Gesetztafeln) fortgeschritten, so möchten wir fragen, ob er sich auf solche Weise nicht mit sich selbst in Widerspruch setze, da er ja doch oben behauptet hat, die Menschheit habe ihre Geschichte (versteht sich, die nach dem Falle beginnende) im Volllichte der Gotteserkenntniß begonnen, obwohl freilich dort nicht einzusehen war, wie dies möglich seyn sollte. Die fortschreitende Offenbarung Gottes ging nicht von der anfangs blos innerlichen zur äußerlichen fort, sondern sie begann mit beiden Offenbarungsweisen zugleich, und schritt in beiden fort. Es ist gar nicht abzusehen, warum die Offenbarung Gottes vor dem Fall in das Heidenthum an den Einzelnen, nach demselben aber an das Geschlecht gerichtet gewesen seyn soll. Nach dieser Vorstellung wird die Menschheit vor dem Fall ins Heidenthum als in atomistischer Zerstreutheit lebend gedacht. Der Erlöser ist von Anbeginn der Mittelpunkt der Geschichte des Geschlechtes, so wie insbesondere der jedes einzelnen Menschen, und es ist ganz unrichtig, zu behaupten, daß er erst dann Mittelpunkt der Geschichte des Geschlechtes geworden, als er nicht mehr Mittelpunkt der Geschichte des Einzelnen habe seyn können. In dem weiterhin Vorgebrachten findet sich mancher lichte Gedanke; in der Hauptsache aber gewinnt die Wissenschaft durch eine solche Behandlung des Gegenstandes nichts, und die großen und schweren Probleme, die uns in diesem Gebiete entgegentreten, haben keineswegs ihre spekulative Lösung gefunden, und dies vorzüglich schon darum, weil nicht einmal die rechten Fragen sind aufgeworfen worden.

Sehr Gelungenes enthält der §. 22, besonders die Nachweisung, daß der Restaurationsakt des gefallenen Geschlechtes ein neuer Schöpfungsakt ist, und daß nur der Gottmensch erlösen konnte. Das jedoch, daß nur der λογος der Erlöser seyn konnte, ist aus des Verfassers Principien keineswegs genügend nachgewiesen, wie er sich überhaupt nicht klar ist in der Beziehung der einzelnen Personen der Gottheit zur Welt. Der Verfasser kennt das Gesetz jedes Organismus, des geistigen, wie physischen nicht, gemäß welchem man in ihm die Einheit der Substanz, die Unterschiedenheit der Glieder und die Einheit der Aktion anzuerkennen hat. Daher alle göttlichen

Aktionen nach Außen durch Eine Person, den λογος geschehen, nicht als ob die beiden andern Personen wirklos wären, sondern daß sie nur durch den λογος wirksam sind.

Daher heißt es in der h. Schrift: Alle Dinge sind durch dasselbige (Wort) gemacht, und ohne dasselbige ist nichts gemacht, was gemacht ist. Daher erschien am Jordan der Sohn in der bleibenden Menschengestalt, während sich der Vater nur als Stimme, der h. Geist nur in der Figur der Taube manifestirte.

Obwohl die Frage nach dem Wie der hypostatischen Vereinigung der beiden Naturen im Gottmenschen zu Einer Persönlichkeit scharf genug gefaßt ist, so gebricht es doch an der die Schwierigkeiten lösenden Antwort. Nach dem Verfasser soll das Wort der Lösung dieses Problems in der Erkenntniß liegen:

a) daß alles Leben nichts anderes ist, als Streben nach Selbstbewußtseyn, nur in den verschiedenen Wesen modificirt, und

b) daß die in sich selbst verschiedenen Wesen eben wegen der Einheit ihrer Lebensform (mehr oder weniger durchgeführtes Selbstbewußtseyn (!) zu einer Einheit des Lebens) zu einem Organism verbunden seyn können.

Was nun das erste betrifft, so merkt der Verf. leider nicht, daß er sich selbst widerspricht, wenn er einmal den Dualismus von Geist und Natur (um der pantheistischen Indifferenz beider auszuweichen) so starr fassen zu müssen meint, daß er fast in ein anderes Extrem fällt, indem er nämlich nicht übel geneigt scheint, Geist und Natur zwei Substanzen zu nennen, und wenn er demungeachtet der Natur ein Streben nach Selbstbewußtseyn zuschreibt. Wenn in der That alles Leben Streben nach Selbstbewußtseyn ist, so sind auch Geist und Natur in der Wurzel oder qualitativ nicht verschieden und daher einander nicht entgegengesetzt, sondern nur quantitativ verschieden.

Was das Zweite betrifft, so folgt aus der obigen Annahme gerade das Gegentheil von dem, was hier daraus deducirt seyn soll. Zwei selbstische Wesen werden nämlich so lange nicht zu einer Einheit des Lebens sich verbinden, als sie beide selbstisch bleiben. Und darum ist auch die Einigung der Selbheit des intelligenten Geschöpfes mit der absoluten Selbheit Gottes nur möglich dadurch, daß das Geschöpf seine Selbheit gegen Gott aufhebt, wodurch aber das sich frei entselbstigende Geschöpf seine Selbheit nicht verliert, sondern gerade erst gewinnt, aber eben darum nicht mit Gott zu einer Homousie zusammengeht, wenn gleich zu einer Einigung. Eben deßhalb nun, weil Geist und Natur im Menschen, ungeachtet ihrer Unterschiedenheit, zu einer Homousie sich zusammenschließen, und weil die Natur nicht frei ihre Selbheit aufgibt, sondern

von vornherein sich selblos erweiset, ist diese Vereinigung mit der hypostatischen Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur zu Einer Persönlichkeit in Christus nur sehr entfernter Weise in Parallele zu stellen. Der Verfasser hat, festhaltend an der Lehre der Kirche, wohl die Einsicht, daß jede andere, als diese, die ausgleichende Mitte verlassend, zu unvermeidlichen Widersprüchen führt; aber die spekulative Lösung des Problems, auf welche Weise die beiden Naturen in Christus zu Einer Persönlichkeit vereinigt sind, ist ihm keineswegs gelungen. Am wenigsten beseitigt man die Schwierigkeiten dadurch, daß man das Selbstbewußtseyn Form des Seyns nennt. Das Wesen des Geistes als Selbstbewußtseyns wird auf diese Weise so sehr verkannt, daß der Verfasser nahe daran ist, das Selbstbewußtseyn als bloßes Accidenz an der Substanz des (blinden) Seyns zu fassen. Dennoch findet sich auch in diesem §. 23 viel Treffliches.

Sehr gelungen ist die im §. 24 enthaltene Nachweisung, warum der Erlöser die göttliche und die menschliche Natur zugleich in sich zu Einer Persönlichkeit vereinigt haben mußte, so wie, warum er, obwohl ein Mitglied des Geschlechtes, doch durchaus kein Produkt desselben seyn durfte. Selten findet sich auch in neuern Schriften über diesen Gegenstand eine so tiefgehende Nachweisung des Zusammenhangs des dermaligen Zeugungsprocesses mit der Ursünde, als hier gegeben ist.

So Geistreiches der Verfasser im §. 25 über die Freiheitsprobe des zweiten Adam vorbringt, so sind doch mehrere Fragen von der höchsten Bedeutung, durch deren Beantwortung die entwickelten Ideen erst ihre unerschütterliche Grundlage erlangt hätten, außer Acht gelassen worden. So z. B. wird es nirgends klar, wer denn eigentlich die Freiheitsprobe bestehen soll und kann, ob die aus der göttlichen und menschlichen Natur constituirte neue Persönlichkeit Christi, die als solche weder Gott noch Mensch, sondern Beides ist, oder blos die menschliche Natur in Christus? Wenn die erste, so ist die schwierige Frage zu beantworten, wie eine gottmenschliche Persönlichkeit der Freiheitsprobe fähig seyn kann, wenn die zweite, so stellt sich die nicht minder schwierige Frage ein: wie vermag die menschliche Natur in der Einen Persönlichkeit Christi die Freiheitsprobe zu bestehen, ohne für sich als menschliche Natur Persönlichkeit zu seyn? Ueberdies irrt der Verfasser, wenn er meint: „Christus, als Kind des Geschlechtes, brauchte nicht wie der erste Adam seine Selbstvollendung durch einen Akt der Selbstentscheidung herbeizuführen, und da Gott von Ewigkeit her seinen Gehorsam und seine Hingebung vorausgesehen, und eben in dieser Voraussicht Schöpfer des Weltalls und Schöpfer des Erlösungswerkes hatte werden wollen; so leuchtet ein, daß dem zweiten Adam in Beziehung auf Ihn Selbst und Sein persönliches Verhältniß zu Gott die Feuer-

probe der Freiheit hätte können erlassen werden.“ Denn hätte dieser Grund Gültigkeit, so sähe man gar nicht ein, warum denn nicht Gott, der doch voraussah, welche Geschöpfe selig werden und welche nicht, diejenigen, von welchen er ersteres voraussah, ihnen die Freiheitsprobe erlassend, sogleich in die unwandelbare Seligkeit aufnahm, die andern aber sogleich in die Hölle verstieß, und sich und der Welt das unter obiger Voraussetzung doch nur eitle und langweilige Spiel der Weltgeschichte ersparte. Denn daß die menschliche Natur in Christus in irgend einer Beziehung sollte ausgenommen werden können von einem ursprünglichen und wesentlichen Gesetze der Menschheit überhaupt, ist ebenfalls nicht einzusehen. Kann demnach der menschlichen Natur in Christus die Freiheitsprobe (in Beziehung auf Ihn selbst und Sein persönliches Verhältniß zu Gott) erlassen werden, so kann sie auch allen Menschen erlassen werden, wenn aber nicht diesen, dann auch nicht der menschlichen Natur in Christus.

Im §. 26 über die Erlösung als stellvertretende Genugthuung finden sich tiefe Blicke, und dies höchst wichtige Problem ist in der That mit seltener Schärfe gelöset. Uebrigens aber muß das Verhältniß der drei göttlichen Persönlichkeiten zur Welt ungleich tiefer begründet werden, als es hier geschehen ist. Es muß nachgewiesen werden, warum nur Eine Person, und warum gerade diese Person der Gottheit die Menschheit annahm, und wie sich die beiden andern Personen zu der menschgewordenen verhalten. Dazu gehört freilich, daß man den Begriff des Ternars spekulativ erfasset, was aber nicht möglich ist, ohne den lebendigen Gott nach allen seinen Momenten und Elementen in seinem ewigen Lebensprocesse begriffen zu haben. Dann wird man nicht mehr, wie der Verfasser, den Sohn den sich selbst objektivgewordenen Vater und den Geist die wesentliche Einheit des Vaters und des Sohnes nennen, wobei der Vater Gefahr läuft, zum bloßen Subjekt, der Sohn zum (immanenten) Bilde (Objekt) Gottes, und der Geist zur Mitte entstellt zu werden, der Begriff des Ternars aber Einem unter den Händen verschwindet, und wobei man doch nur einen zweieinigen, nicht aber dreieinigen Gott hat.

Wenn wir mit des Verfassers Ansichten über das Wesen der Kirche einverstanden sind, so möchten wir doch wünschen, daß er sich namentlich in Einem Hauptpunkte schärferer Bestimmungen hätte bedienen wollen. Er drückt sich nämlich so aus, als wenn er sagen wolle, der Erlöser selbst müsse sichtbar gegenwärtig seyn, da er doch nur sagen will, die Kirche, als die Repräsentanein Christi, müsse eine sichtbare seyn. Die Kirche ist Repräsentantin Christi, und nur erst Bauhütte zum wahrhaft organisch sich gestaltenden (d. i. ewigen) Leben, keineswegs aber schon diese organische Gestaltung selber. Nicht weil der Menschensohn nicht für Sich, sondern für sein Ge-

schlecht verdient hatte (als Menschensohn hat er allerdings auch für sich verdient), mußte Seine Persönlichkeit aus der Mitte des Geschlechtes verschwinden, und nur das durch Ihn vollbrachte Werk mit seinen Früchten demselben zurückbleiben, sondern weil Er als in die Region der Verklärung erhoben, normaler Weise uns als den in der irdischen, äußern Region Lebenden nicht sichtbar und sinnlich erfaßbar seyn kann, obwohl Er mitten unter uns gegenwärtig ist.

Ausgezeichnet ist die Darstellung der Sakramente und das Verhältniß derselben als Verdienter zum Erlöser als dem Verdienenden. Noch trefflicher die Entwicklung des Apostolats, so wie der Entfaltung des Primats. Tiefgedacht ist die Nachweisung des Unterschiedes zwischen Würde und Werth im Priesterthum und zwischen Priester und Laien. Zeigt sich der Verfasser in der Darstellung dieser Gegenstände in vieler Beziehung geistreich und tief, so erweisen sich dagegen seine Ansichten über Tod und Auferstehung als oberflächlich. Daß er in diesen Materien nichts Gediegenes leisten würde, war schon vorauszusehen aus seinen verkehrten Ansichten über Zeit und Raum, über Seyn und Werden, über die Art der Bedingtheit des Geistes durch die Natur (die ihm zur Gebundenheit des Geistes durch die Natur wird), über die materielle Seynsweise der Natur. Was nun den Tod betrifft, so sind wir alle darüber einig, daß er ohne die Sünde nicht eingetreten seyn würde. Eben so gewiß ist aber auch, daß er nicht Folge jeder Sünde ist, denn sonst müßte auch der Teufel dem Tode unterworfen seyn, was er nicht ist. Daraus läßt sich unschwer begreifen, daß der Tod nur Folge der noch erlösbaren Sünde seyn kann. Wenn der Tod darum von der einen Seite Strafe der Sünde genannt werden muß, so bewährt er sich von der andern Seite zugleich als Gnade, so wie sein Schattenbruder, der Schlaf. Uebrigens hängt die Einsicht in das Wesen oder Unwesen des Todes so eng mit der Einsicht in das Wesen der Zeitlichkeit, Räumlichkeit und Materialität des irdischen Lebens zusammen, daß man schlechterdings nichts von ihm verstehen kann, so lange man in die Irrthümer des Verfassers über Zeit, Raum und Materie verstrickt bleibt. Er verwechselt daher auch den sogenannten moralischen Tod der Verdammten mit diesem irdischen Tod, denn er glaubt diesen letztern deducirt zu haben, während seine Deduktion doch nur auf den erstern geht. Wenn es doch wahr ist, was der Verf. bemerkt, daß die Geschichte des Geschlechtes als eines Einen und Ganzen sich abschließt und zu Ende kommt, und daß der Lebensgang des Einzelnen nur Reflex der Lebensentwicklung des großen Ganzen ist, so muß ja doch offenbar das Ende dieser Geschichte zugleich das Ende des zeitlichen Lebens seyn, und das nun beginnende ewige Leben der Vollendung kann doch nicht wieder nur ein zeitliches seyn. Denn das Zeitleben ist ein Entwicklungsleben zur guten

und ein Verwicklungsleben zur bösen Vollendung. Das Zeitleben in das vollendete (selige oder unselige) Leben hineintragen, heißt dies Leben selber negiren. Zeigt sich aber der vollendete Geist als zeit- und raumfrei (nicht los), so muß er auch zugleich naturfrei seyn, und folglich die Materialität der Natur verschwinden. Denn diese Materialität der Natur ist es, die den Menschen gebunden hält, und ihn nicht zur Ausübung seines angestammten Vermögens kommen läßt, als Geist supranatural und somit der Natur unerfaßbar und eben dadurch ihr Herr und Gebieter zu seyn.

Völlig flach und gegen des h. Paulus Ausspruch vom geistlichen Leibe ist, was der Verfasser, Günther folgend, gegen den Auferstehungsleib vorbringt; eben so, daß er sagt, der Leib des ersten Adams sey vor der Sünde schon der unsterbliche gewesen. Wie hätte er denn nach dem Fall sterben können? Durch die Sünde ward er eben irdisch und verwandelt. Der h. Paulus setzt das verwesliche Wesen dem unverweslichen Wesen entgegen, so wie man das verbrennende Brennen dem unverbrennlichen Brennen, z. B. des Gestirnes, entgegensetzen muß. Nicht unsterblich, sondern zur Unsterblichkeit ward Adam geschaffen, und er hätte das posse mori (wie der h. Augustinus sagt) in sich tilgen lassen können, ohne es ad actum kommen zu lassen. Dieses posse mori, dieses dem paradiesischen Leben Absterbenkönnen, fiel mit dem posse der Irdischwerdung zusammen, und man begreift, daß der Mensch seine Herrschaft über die Erde nicht gewinnen könnte, wenn er in sich die Sollicitirbarkeit unter sie nicht getilgt hatte.

Es ist zu bedauern, daß der Verfasser seiner in vieler Hinsicht achtungswerthen Schrift durch die seichte Polemik gegen die Idee von einem natürlichen Auferstehungskeime im grobmateriellen Leibe des Menschen einen so wenig erbaulichen Schluß gegeben hat. Das Wesen der Natur verkennt er auf sehr grobe Weise, indem er sie einen von sich gekommenen Geist nennt, und aus dem Grunde materiell, weil sie sich selbst äußerlich geworden sey. Abgesehen von den Widersprüchen, die wir schon oben nachgewiesen haben, so begreift man nicht einmal, wie der Verf. die Materialität der Natur die wesentliche Form ihres Seyns nennen kann, da doch, was sich selbst äußerlich geworden, nothwendig in einer Unangemessenheit seiner selbst existirt. Entweder ist es also falsch, daß der Natur ein Streben nach Selbstbewußtseyn zugeschrieben werden kann, oder wenn dies geschehen muß, so muß sie auch aus dem Zustande ihrer Aeußerlichkeit wieder zurückgewendet werden zu sich selbst, falls sie nicht ein ewiger Widerspruch mit sich selbst bleiben soll. Allein, der Natur Streben nach Selbstbewußtseyn zuschreiben, heißt die Natur als solche negiren. Die grobe Körperlichkeit der materiellen Natur, ihre Un-

durchdringlichkeit und Ausschließlichkeit in Beziehung auf den Raum ist keineswegs, wie sich der Verfasser vorzustellen scheint, eine Stärke derselben, sondern vielmehr eine Schwäche und Abstraktheit, oder gleichsam eine Geronnenheit. Schon die subtilsten und darum kräftigsten Agentien der Natur durchdringen einander, ohne sich zu vermischen, wie das Licht, die Töne, selbst Gasarten. Christus, nachdem sein Verklärungsleib völlig ausgewirkt war nach seiner Auferstehung, ging durch verschlossene Thüren, manifestirte sich nach Gefallen leiblich, und nahm sich in sich selbst nach Gefallen wieder zurück, weil Er seinen Leib nun hatte, nicht aber der Leib Ihn, wie er uns noch hat, weil Er zeit-, raum- und naturfrei (nicht los) war. Da der Verfasser den Gesichtspunkt gar nicht zu kennen scheint, von dem aus die Idee des Auferstehungskeimes im materiellen Leibe des Menschen betrachtet werden muß, so dreht er sich in seiner seynsollenden Widerlegung im Zirkel, und macht ein ziemlich langweiliges Gerede. Darin übrigens hat der Verfasser ganz recht, daß er behauptet, wir werden mit demselben Leibe auferstehen; er bedenkt aber nicht, daß eine andere Seynsweise die Dieselbheit dieses Leibes nicht aufhebt. Denn es ist und bleibt derselbe Leib, der hienieden materiell, jenseits materiefrei sich erweiset. Materialität und Materiefreiheit sind nur Seynsweisen derselben Natur. Der Verfasser stellt sich offenbar vor, der Geist scheide sich im Tode völlig von aller Natur, und bleibe naturlos bis zur Auferstehung, und er könne also auch ohne Natur seiner selbst bewußt seyn und existiren. Es ist ihm ganz und gar entgangen, daß er seinen Begriff vom Menschen als untrennbarer Synthese von Geist und Natur mit dieser Behauptung zu Grunde richtet. Schon darum also, weil der Mensch Synthese von Geist und Natur ist, kann er sich im Sterben unmöglich, indem er sich von der materiellen Natur trennt, zugleich von aller Natur scheiden. Daraus folgt von selbst, daß auch der noch lebende Mensch inner der materiellen Natur eine centrale und materiefreie Natur besitzen muß, was sich schon aus der Betrachtung des Traumlebens, in dem die äußere Sinnlichkeit des materiellen Leibes erstorben ist, und die centrale, nichtmaterielle und darum raum- und zeitfreie Sinnlichkeit ihr poetisches Spiel als gleichsam eine Vorübung des ewigen Leben treibt, so wie es sich nicht minder aus den Erscheinungen des Somnambulismus mit unwiderleglicher Gewißheit erweiset.

Indem wir die Mängel und Gebrechen dieses Versuchs zur Begründung einer Philosophie des Christenthums aufzudecken bemüht waren, glaubten wir unsere Achtung dem geistreichen Verfasser besser bezeugt zu haben, als durch einseitige Hervorhebung der Verdienste seiner Schrift. Andererseits kann man freilich solche Versuche in unserer Zeit nicht genug preisen, weil schon der Ernst, der dazu gehört, das Bedürfniß

der Spekulation zu fühlen und bei Andern zu erwecken, so wie die Kräftigung des Geistes und des Gemüthes, die durch Vertiefung in die Mysterien der Religion gewonnen wird, einen unberechenbaren Einfluß auf die Bildung der Zeitgenossen ausübt, daß aber die irreligiöse Spekulation nur durch die Begründung und fortschreitende Entfaltung der religiösen kann überwunden werden, davon gibt das Ueberhandnehmen der irreligiösen seitdem die religiöse ermattete und fast erstarb, den überzeugendsten Beweis. Es ist keine Frage, in der katholischen Kirche ist der Faden der fortschreitenden Entwicklung der Spekulation seit längerer Zeit abgeschnitten worden. Es besteht keine theologische Schule mehr, die den Gewinn der Vergangenheit in ununterbrochenem Fortschritt zu immer reicherer Entfaltung sich erschließen lassen könnte. Was die meisten katholischen Theologen noch besitzen, sind dürftige Reste aus den Kirchenvätern, einzelnen spätern Dogmatikern und eklektische Zusammenstoppelungen der Zeitphilosophie. Es ist hohe Zeit, daß diesem Unwesen ein Ende gemacht werde; aber ehe nicht eine theologisch-spekulative Schule begründet wird, ist an keine wahrhafte und bleibende Basis, an keinen lebendigen Fortschritt in der Religionswissenschaft zu denken, und der Separatismus wird mitten im Katholizismus seine hemmenden und zersplitternden Wirkungen fortsetzen. — Wir empfehlen vorliegende Schrift allen Theologen, als geeignet, zu einem tieferen Erfassen des Christenthums hinzuführen. Nur möge sich der Verfasser (so wie sein Vorgänger Günther, von dessen Spekulation ganz dasselbe gilt, was von der seinigen, da sie dieselbe ist) hüten, zu glauben, durch seinen ersten Anlauf die Zinnen der Spekulation schon erobert zu haben. Vielmehr möchten wir ihn ermuntern, mit rüstigem Geiste an einen zweiten Anlauf zu gehen, der, wenn er nur so kräftig ist, als der erste, gewiß zum hohen Ziele führen wird.

X.

Mittheilungen über den Einfluss der Philosophie auf die Entwicklung des innern Lebens.

Münster 1831. In der Theissingschen Buchhandlung.

Schon seit Langem sind vielstimmige Klagen darüber laut geworden, daß sich die Philosophie immer mehr vom Leben trenne und entferne. Das unmittelbare Bewußtseyn des gesunden Menschenverstandes hat es gefühlt, daß in den herrschenden Philosophemen etwas sey, was sich nimmermehr mit dem wirklichen Leben vertrage, und indem es von keiner andern Gestaltung der Philosophie als dieser abstrakten und a priori construirenden etwas wußte oder auch nur ahnete, hielt es diese Abstraktheit, diese Entfernung vom Leben und dieses Ueberfliegen aller Erfahrung für den bezeichnendsten Charakterzug der Philosophie selbst, und sich selbst eben deßhalb für berechtigt, wo nicht gar für verpflichtet, sich seinerseits so weit entfernt von der Philosophie zu halten, als möglich. So kam es, daß die Philosophie, nachdem sie gegen Ende des vorigen und zu Anfang des jetzigen Jahrhunderts durch die großen Versprechungen, die sie machte, sich bedeutende Theilnahme erworben hatte, plötzlich eine Gleichgültigkeit im Publikum erfuhr, die nur als der Erfolg getäuschter Erwartung begreiflich zu finden ist. Indem nämlich die Philosopheme Kants, Jakobis, Fichtes, Schellings und zuletzt Hegels neben vielfältigen Zwischen- und Seitenrichtungen, die nur nicht zu so allgemeiner Geltung erhoben worden, als jene, sich rasch hintereinander jagten und drängten, und immer die spätere Gestaltung das Princip der vorhergegangenen, wenn auch mit Einstimmung in großen Parthieen des Einzelnen, aber Untergeordneten, aufhob oder doch, wie bei Hegel in Beziehung auf Schelling geschah, so bedeutend modificirte, daß auch dies um nichts weniger eine Umgestaltung zu nennen war; so gewöhnte man sich bald, irre gemacht durch die vielen durch- und widereinander redenden Stimmen, diese Philosopheme als leuchtende Meteore am Horizonte des geistigen Himmels zu betrachten, nur dazu bestimmt, auf Augenblicke ein blendendes Scheinlicht

in die Nacht unsrer Unwissenheit zu werfen, und sodann an der eignen Hohlheit zu zerplatzen und zu vergehen. Leider waren diese Philosopheme denn auch wirklich so beschaffen, daß sie, theilweise wenigstens, zu einem solchen Urtheile berechtigten. Nur übersah man doch dabei ein Zweifaches. Einmal, daß denn doch eine ganz andere Gestaltung der Philosophie möglich war und ist, und zweitens, daß trotz ihrer Abstraktheit, trotz ihrer Negativität und trotz ihres Unvermögens auch nur die höchsten Principien zu einer allgemeinen Geltung zu erheben, dennoch schon durch die vielseitige Anregung des Forschungstriebes, durch die unermüdliche Bildungsthätigkeit des formellen Bewußtseyns jene Philosopheme der Wissenschaft einen bleibenden Gewinn errungen haben. Die Stagnation ist durch jene Philosopheme unterbrochen worden, und es kommt nun darauf an, die vielseitige Bewegung der erregten Kräfte ihrem wahrhaften Princip zu vereinen, um sie wahrhaft bildend, bauend und gestaltend zu machen. Die Philosophie muß von ihrer abstrakten Verstiegenheit herab mitten ins frische Leben steigen, und die Empirie muß sich aus ihrer begrifflosen Vereinzelung und Aeußerlichkeit zur spekulativen Erfassung erheben, weil sie nur so ihre wahre Centrirung und Begründung finden kann. Dies wird aber so lange ein frommer Wunsch bleiben, als nicht durch eine tiefere Erkenntnißlehre dem noch allgemein der Philosophie zu Grunde liegenden Wahn ein Ende gemacht seyn wird, daß der Mensch sich dermalen im integren Zustande seines Erkenntnißvermögens befindet. Ein Wahn, der die tiefste Unwissenheit über das Verhältniß des Erkennens zum Willen des Menschen voraussetzt, und in dem Aberglauben seine Wurzel hat, daß das Erkenntnißvermögen des Menschen nach wie vor dasselbe sey, und sich gleichgültig dazu verhalte, ob der Mensch einen guten oder einen schlechten Gebrauch von seinem Willensvermögen gemacht hat. Während doch nichts leichter einzusehen ist als dies, daß jede wahrhafte, wesentliche und in das Innere der Dinge eindringende Erkenntniß nur durch den Willen vermittelt und vollendet wird. So lange jener Wahn nicht zerstört seyn wird, so lange wird sich auch der Philosoph für berechtigt halten, nur das für wahrhafte Philosophie anzusehen, was er rücksichtslos auf die Erfahrung aus sich selbst, (wie er sagt, **a priori**) deducirt und construirt hat. Und darin wurde er um so mehr bestärkt, je mehr er einsah, daß doch die Philosophie nothwendig über die Erfahrung hinausgehen müsse, und daß letztere allerhöchstens aussagen könne: so und so ist das und das, aber nimmermehr, warum es so und so ist. Der Empiriker hingegen fand häufig, daß das, was der Philosoph **a priori** deducirt und construirt, und mit absoluter Nothwendigkeit erkannt zu haben vorgab, im Grunde auf der oberflächlichsten, oft irrthümlichen Auffassung der Erfahrung beruhte, und er verwarf daher jeden

Versuch einer solchen Deduction als ein vergebliches Bestreben über die Erfahrung hinauszukommen. Indessen ist es nicht sehr schwer, zu erweisen, daß die abstrakte Auffassung eines Gegenstandes so wenig tauat, als die blos empirische, begriffslose, und daß vielmehr die Wahrheit selbst nur in der Mitte ist, nämlich da, wo die spekulative Auffassung sich zugleich in der Erfahrung bewährt, und die Erfahrung selbst dem Begriff nicht widerstreitet. Denn der Begriff ist erfahrungsfrei, aber nicht erfahrungslos. Erst dann, wenn erkannt ist, daß der Mensch, als nicht mehr in der Integrität seines Erkenntnißvermögens seyend, einer Leitung, Orientirung und Begründung durch die Erfahrung bedarf, ehe er sich zum freien Begriff zu erheben vermag; daß er aber dann wirklich im Stande ist, die Erfahrungswelt erkennend zu bewältigen und zu durchdringen, wird auch die Philosophie wieder mit dem Leben sich versöhnen und zurückgekommen von der einseitig formellen Richtung oder doch dem Ueberwiegen dieser Seite, sich wieder mit reicherem Gehalte erfüllen und dem unmittelbaren Bewußtseyn näher getreten einen bildenden und gestaltenden Einfluß auf das Leben zurückerhalten, den sie seit geraumer Zeit mehr und mehr verloren hat. Zur Erreichung dieses Zieles das Seine beizutragen, hat der Verfasser vorliegender Schrift sich zur Aufgabe gesetzt. Wir wollen nun sehen, wie er derselben Genüge gethan.

Gleich in dem Vorworte seiner Schrift beurkundet der Verfasser seinen Beruf zum Philosophen damit, daß er die Idee und die Aufgabe der Philosophie klar und gründlich erfaßt und ausspricht, indeß er zugleich die Hauptmomente der geschichtlichen Entwicklung derselben seit Kant nach ihren centralsten Beziehungen und nach der Seite ihres wirklichen Fortschrittes hin, trefflich herausstellt, und indem er doch zugleich die Seite der Irrthümlichkeit und Mangelhaftigkeit dieser Philosopheme keineswegs übersieht, am Schlusse auf denjenigen Forscher hinweist, in dessen Philosophie alle jene Mangelhaftigkeiten beseitigt und alle Gegensätze jener in ihrer Einseitigkeit sich wechselseitig ausschließenden, ja vernichtenden Philosopheme überwunden und versöhnt sind.

Die Philosophie ist dem Verfasser zunächst die Selbstverständigung des denkenden Geistes, die fortschreitende, immer tiefere Erfassung des Selbstbewußtseyns, zur Befreiung desselben von der Befangenheit im Widerspruche und Gegensatze, also mit andern Worten, dürfen wir hinzusetzen, um die Ansicht des Verfassers noch bestimuter auszudrücken: die Befreiung des Erkenntnißvermögens durch dessen Erfüllung, wie die Idee der Moral ausgesprochen werden kann als die Befreiung des Willensvermögens durch dessen Erfüllung, und die Idee der Rechtslehre als die Befreiung des Thätigkeitsvermögens durch die Erfüllung desselben. Wie denn in der sich

wechselseitig fordernden und ergänzenden Erfüllung dieser drei Grundvermögen des Menschen der ganze Mensch in seine erfüllte Existenz, d. i. in seine Vollendung eintritt. Als die Repräsentanten der einen wahren Richtung, welche die Rechte des Glaubens wie des Wissens gleicherweise vindicirte, und der zwei extremen Richtungen, wovon die eine den Glauben in die, obwohl auf der Stufe der verneinenden Abstraktion festgehaltenen Wissenschaft, die andere das wissenschaftliche Element in den auf das religiöse Gefühl unabhängig vom Christenthum basirten Glauben absorbirte, führt der Verfasser mit gründlicher Einsicht Kant, Haman und Jakobi auf. Während Kant die Wissenschaft, obwohl, wie gesagt, auf der Stufe der verneinenden Abstraktion, geltend machte, bewahrte er das Element des philosophischen Denkens, der Spekulation und das Princip der wissenschaftlichen Erkenntniß der Wahrheit, gegenüber der Unmittelbarkeit des Glaubens. Dagegen die Jakobische Philosophie, indem sie den positiven Elementen des Bewußtseyns eine philosophische Geltung in unmittelbarer Gewißheit, im Glauben constituirt, und damit die Wahrheit im Elemente des Gefühls und der Vorstellung festhält, dem Bewußtseyn eine feste Basis (welche der Kriticismus zerstört), und dadurch ein Licht gibt, welches im weitern Fortschritte durch die folgende dialektische Nacht ein leitendes Gestirn wird. So machte sich auch hier jenes geheimnißvolle Gesetz der zeitlichen Entwicklung geltend, welches darin besteht, daß, wenn einmal die die Gegensätze versöhnende und einende Mitte verloren ist, die wechselseitige Entgegensetzung der Extreme selber dazu dienen muß, eine höhere und tiefere Einheit und Mitte zu erringen, als die verlorne gewesen. Jeder Gegensatz, je bestimmter und schärfer er hervortritt, setzt sich nämlich seinen Antipoden als einen Gegenstand der Ueberwindung gegenüber und nöthigt ihn so, aus seiner Einseitigkeit heraus zu gehen, um den Gegner, der nur mit seinen eignen Waffen zu besiegen ist, wirklich zu überwinden. Jeder Theil ewpfängt auf diese Weise unvermerkt die guten Kräfte des andern und somit die Befreiung von seiner eignen Einseitigkeit und Schwäche, womit denn unausbleiblich die höhere Mitte beiderseits gewonnen werden muß. Es ist die List der Idea, mitten durch den Zeitstreit der Gegensätze sich ein tieferes Moment ihrer Manifestation zu bereiten. Aber auch schon mitten in jenen Gegensätzen mußte in einer einzelnen Erscheinung die Einheit und Versöhnung derselben repräsentirt seyn, und so stand der geniale Hamann, eine mächtige Stütze gegen die Verneinung und Vernichtung jedes tiefern Gehaltes im Glauben wie im Erkennen theils in verdeckter, scharfer Ironie sich aussprechend, theils Flammen schleudernd gegen die hohlen Strohpaläste jener Philosophie als großartiger Prophet einer Zukunft da, in wel-

cher seine tiefen Blicke und Ahnungen zu allgemeinem wissenschaftlichem Bewußtseyn würden erhoben seyn.

Zuvor aber mußten noch andere längst vorbereitete Gegensätze in der Wissenschaft hervorgetreten und überwunden seyn, ehe der freudige Tag dieser Zukunft aufgehen konnte. In der Kantischen Philosophie lagen nämlich die Keime zu noch andern Gegensätzen, als der bereits angedeutete. Nachdem einmal die Kantische Philosophie in das wissenschaftliche Bewußtseyn der Zeit eingetreten und sich weitverbreitete Geltung erworben hatte, mußten auch jene in ihr noch schlummernden Gegensätze unvermeidlich in dem weitern Entwicklungsproceß in ihrer ganzen Schärfe hervortreten, und erst durch ihre entschiedene Ausbildung konnte das einmal von jener Philosophie inficirte und gefangene Bewußtseyn sich befreiend, darüber erhoben werden. In der Kantischen Philosophie lag nämlich eben so wohl die Richtung auf den abstrakten Idealismus, als auf den abstrakten Realismus, und wenn die idealistische Richtung in ihr vorschlug, so war dies nur ein Zeichen, daß diese Richtung zunächst ihre Ausbildung erlangen mußte. Kant erhielt, wie gezeigt, das Streben zur Selbsterfassung des denkenden Geistes. Aber indem er doch diesem den realen Gehalt entzog, da er auf dem Standpunkte der Reflexionsstufe verharrte, führte er so das Subjekt an die Grenze der Verneinung des Objekts, bis auf einen unbekannten Ueberrest des Letztern fort.

Diese Verneinung trieb der Fichtesche Idealismus in seinem absoluten Ich auf die Spitze, indem dieses System die Identität des Subjekts und Objekts vom subjektiven Standpunkte auffaßte, somit ein subjektives Absolutes producirte, und so aus dem Elemente der Spekulation in die Reflexion und Abstraktion zurücktrat, und sich darin fixirte. Ihm gegenüber trat die Naturphilosophie, indem sie die Identität des Subjekts und Objekts vom objektiven Standpunkte auffaßte, und vom Objekte aus zur Identität desselben mit dem Subjekte fortging. So wurde das eine Element des Gegensatzes zwar nicht mehr ausgeschieden, sondern es wurde in Beiden das Absolute aufgefaßt, jedoch vom Standpunkte des Objekts, so daß auch hier eine abstrakte Seite blieb. Deßhalb feierten die Elemente des Gegensatzes ihre Versöhnung nur in der allerhöchsten Majestät der Indifferenz. Denn die transcendentale Anschauung dieses Systems erfaßte das Absolute nicht als concrete Totalität, als absolutes Subjektobjekt, als absoluten Geist, sondern als Indifferenz, als Vernichtungspunkt der Elemente des Gegensatzes in ihrer höchsten Vereinigung als der Aufhebung ihrer Entgegensetzung.

Jetzt trat die Hegelsche Philosophie auf, den vollen Gehalt des Subjekts und Objekts, so wie alle früheren vereinzelten Richtungen zu umfassen, und die Gegensätze im absoluten

Wissen zu überwinden, indem sie das Absolute in beiden Elementen des Gegensatzes, im Subjekte und Objekte, als deren concret Allgemeines erkannte. Von dieser Philosophie darf zunächst gesagt werden, daß der Geist sich in ihr bisher philosophisch am tiefsten erfaßt habe, da sie das Princip der Immanenz, der Befreiung in der Wahrheit zuerst hervorgehoben hat. Ob nun die Hegelsche Philosophie das Princip der Immanenz in wahrhafter Weise zu gebrauchen verstanden, oder ob und in wie weit sie den Weg bahne zu deren Erreichung, dies soll im Verlaufe der Schrift selbst sich darstellen. Zum Schlusse des Vorwortes deutet nun der Verfasser auf die Baadersche Philosophie hin, als welche es offenbar ist, wie sich zeigen wird, die neben der Hegelschen Philosophie der philosophischen Entwicklung des Verfassers die bestimmte, klare, ihrer selbst gewisse Richtung, Leitung und Begründung gegeben hat.

Die Worte des Verfassers sind: „Zugleich wird der bedeutende Einfluß aufgezeigt werden, welchen eine der Hegelschen Philosophie gegenüber sich erhebende religiöse Philosophie, als wissenschaftliche Auffassung, spekulative Selbstverständigung des denkenden Geistes über den concreten Gehalt des Christenthums, auf die Erreichung der Stufe der wahren Immanenz ausübt. Diese religiöse Philosophie erhebt sich theils als Alliirte der Hegelschen Philosophie in der Festhaltung des Princips, daß nur die wissenschaftliche, denkende Auffassung des Gehalts zur Erkenntniß der Wahrheit führe, entgegen dem Princip des unwissenschaftlichen Pietismus unsrer Zeit; theils tritt sie in gleich strenger Wissenschaftlichkeit als Gegnerin der Hegelschen Philosophie auf, sofern sie deren Resultate als irreligiös betrachtet, ohne jedoch den Werth der in der Hegelschen Philosophie gewonnenen Einsichten zu verkennen.“

Der Verfasser hat für die Mittheilung seiner Ideen die Briefform gewählt, und in der That scheint dieselbe für den speziellen Zweck dieser Schrift nicht unpassend sich zu erweisen. Auch hat der Verfasser jene Klippe glücklich zu vermeiden gewußt, an der die meisten Schriftsteller in Briefform zu scheitern pflegen, nämlich die Breite der Darstellung. Begriffen hat er das Hesiodische Wort: *Νήπιοι οὐχ ἴσασιν ὅτου πλέον ἥμισυ παντός*. Ueberhaupt zeigt sich der Verfasser als Meister seines Stoffes. Neben der Gabe ächt spekulativer Erfassung und Eindringung in die Tiefen des Geistes und der Natur ist er ausgestattet mit ächt poetischem Sinne. Seine Sprache schmiegt sich dem Inhalte fügsam und zart an. Selbst diejenigen Ideen, welche er offenbar aus Baaders Philosophie geschöpft hat, erscheinen in seiner Darstellung als in der freiesten Nacherzeugung wiedergeboren und in die eigenthümliche Farbe seiner eignen zarten und poetisch lebendigen Natur gekleidet, und so ist auch die große dialektische Gewandtheit, die er offenbar durch das Studium der Hegelschen Philosophie ge-

wonnen, doch durchaus frei von der, Hegel eigenthümlichen farblosen, oft bizarren und steifleinenen Darstellungsweise. Diese Freiheit des Geistes scheint der Verfasser vorzugsweise lebendig schöpferischen, poetischen Bildungsvermögen zu verdanken zu haben, welches sich der Betrachtung der Wunder der Natur und der Schönheiten des Himmels und der Erde mit derselben Liebe zuwendet, mit welcher es sich in die Tiefen des Geistes und der Selbstbeschauung des innersten Gemüthes versenkt.

Eine Reise durch Italien und die Schweiz gibt dem Verfasser Gelegenheit, den Reichthum der Schönheiten der Natur zu schildern, und den Eindruck zu beschreiben, den dieselben auf sein eignes Gemüth wohl hervorgebracht haben. Denn die frische, lebendige und plastische Auffassung und Darstellung bezeugen deutlich genug, daß der Verfasser Alles selbst erlebt hat, was er in so getreuen Farben wiederzugeben versteht. Mit diesen Schilderungen, in welchen selber der tiefblaue italische Himmel sich spiegelt, und die riesige Alpenwelt in ihrer ganzen Majestät wie im Spiegel eines klaren Sees magisch widerscheint, verknüpfen sich dem Verfasser sogleich die geistigsten Beziehungen. Denn die Natur ist ihm eine Symbolik des Unendlichen und eine hieroglyphische Sprache, worin die ewige Idee sich ausspricht. Wobei nur zu erinnern ist, daß indessen doch die Natur in ihrer dermaligen Seynsweise so wenig eine reine und ungetrübte Symbolik des Unendlichen ist, als der Mensch dermalen, was er seyn sollte, das reine und vollkommene Bild Gottes ist. Denn die Natur trägt den Wittwenschleier, seit der Mensch gefallen, und nur die Sonne ist es, welche die Manifestation und Propagation des Finstern niederhaltend einen Schimmer paradiesischer Schönheit und Herrlichkeit in sie zurückruft. Die Natur theilt alle Katastrophen und Schicksale des Menschengeschlechtes, und dieselben Revolutionen, die sich in dem Menschengeschlechte ergeben haben, sind in der Erdgeschichte erweisbar. Daher man die dermalige Natur ein Bild des dermaligen Menschen nennen kann, in so fern sich in ihr die ganze dermalige Seynsweise des Menschen spiegelt. Wenn daher die Natur immer und überall Symbolik ist, so spricht sie in ihrer jetzigen Seynsweise in allen ihren Gestaltungen und Produktionen die Ideen nicht in ihrer vollkommenen Wahrheit, d. i. nicht in der Vermittlung der ihr zu Grunde liegenden Elemente, sondern in der Gegensätzlichkeit dieser Elemente aus, die aber doch wieder durch eine äußere Einheit vermittelt erscheinen. Wie z. B. in der Menschenwelt in der Regel nirgends, außer in seltenen Silberblicken der Ewigkeit, Erhabenheit und Demuth in vollkommener Vermittlung erscheinen, sondern die Erhabenheit stets mit dem Stolz, die Demuth stets mit der Schwäche oscilirt, ringt und kämpft, und überall die Extreme sich berühren, und sogar oft in ein-

ander überschlagen, so tritt auch in der Natur die wahrhafte Schönheit, welche die Einheit der Großartigkeit und der Anmuth ist, in der Regel nicht hervor, sondern die Elemente derselben stellen sich gewöhnlich in Sonderung und Gegensätzlichkeit dar. Der Anblick des Weltmeers, schon wenn es im spiegelklarer Fläche vor dem Auge sich ins Unabsehbare dahin deht, geschweige wenn ein wilder Orkan die brausenden Wasser aus dem tiefsten Meeresgrunde aufwühlt, und die ungeheuren Wellen die jagenden Wolken schlagen; der Anblick grandioser Gebirgszüge, die wie wild aufgeregte ungeheure Meereswellen plötzlich eiserstarrt stehen geblieben zu seyn scheinen, und nun mit kühnen, schneebedeckten Alpenhörnern in den wunderbarsten Gestaltungen himmelan regen, der Anblick dieser gewaltigen Naturerscheinungen erfüllt die Seele des Betrachtenden bei weitem mehr mit Staunen, als mit wahrhafter Bewunderung. Denn wahrhaft bewundern kann das Gemüth nur das, was es auch lieben kann, und selbst die Allmacht Gottes erweckt keine wahrhafte Bewunderung, weil keine Liebe, sondern nur, wenn sie für sich hervortritt, schreckenvolles Staunen. Erst wenn die Allmacht auch als Liebe erscheint, bewundert das Gemüth. Daher sich allerdings auch bei dem Anblick jener Naturerscheinungen Bewunderung hinzugesellt, sobald das Gemüth betrachtet, mit welcher wundervollen Weisheit die göttliche Liebe selbst die Revolutionen der Erde wieder zu Mitteln des Heils und der Gnade umwandelt, und Alles und Jegliches zum Samenkorne wird, aus dem die Blüthe der göttlichen Liebe hervorsproßt.

Daher kann es auch nicht als die eigentliche Meinung des Verfassers, sondern nur als ein Ausspruch desjenigen angesehen werden, der bei dem ersten Bewußtwerden des innern Zwiespalts noch im Wahne steht, als könne derselbe durch die Eindrücke der, wenn auch noch so schönen und wunderbaren Naturerscheinungen gründlich versohnt und überwunden werden, wenn der Verfasser im zweiten Briefe seinem Correspondenten zugibt, daß der Eindruck so erhabener Gegenstände eine Steigerung unsers Daseyns bewirke, worin eine gewisse Lücke des Gefühls verschwinde, die uns sonst von dem ungenügenden Hier auf ein unsre Existenz ganz erfüllendes Dort verweise. Vielmehr besteht gerade jene Steigerung unsers Daseyns durch den Eindruck so erhabener Gegenstände nicht darin, daß jene Lücke des Gefühls verschwindet, die uns sonst von dem ungenügenden Hier auf ein unsre Existenz ganz erfüllendes Dort verweist, sondern gerade darin, daß jenes Gefühl der Ungenügenheit, der Unganzheit, Unvollkommenheit und Unfreiheit, jenes Gefühl unsrer Erniedrigung und unsrer Schwäche mit so überschwenglicher Gewalt sich unsers Gemüthes bemächtigt, daß uns die Schranken unseres Daseyns zu enge werden, und indem wir unsere räumlich und zeitlich ma-

terielle Gebundenheit auf's Schmerzlichste empfinden, die heißeste Sehnsucht nach Befreiung und nach beseligender Erfüllung unseres Daseyns sich unseres ganzen Wesens bemächtigt. Im ersten Augenblicke des Eindrucks verschwindet wohl jene Lücke des Gefühls; aber dies ist nicht Folge des Erfülltseyns derselben, sondern blos der Ueberraschung durch den Reichthum und die Grandiosität des Angeschauten. Sobald aber diese Ueberraschung vorüber ist, erwacht das Gefühl jener Lücke des Daseyns mit um so stärkerer Gewalt. Die Natur wirkt hier durch den Gegensatz. Indem sie sich in gigantischer Grandiosität dem Menschen gegenüber stellt, und wie in stolzer Verachtung stumm und taub auf den Menschen niederblickt, erweckt sie zuerst in ihm das schmerzliche Gefühl seiner jetzigen Kleinheit und Erniedrigung, damit zugleich aber auch das Gefühl und das Bewußtseyn seiner angestammten Würde und Bestimmung, Herr dieser Natur zu seyn, und frei von ihr sie gleichsam zu seinen Füßen sich schmiegen zu sehen. In diesem Contraste des Ideals und der Wirklichkeit, dessen, was er seyn sollte und könnte, und was er wirklich ist, so wie dessen, was die Natur gegen ihn seyn sollte, und was sie ihm geworden ist, geht in seiner Seele jene heiße Sehnsucht auf nach Befreiung von den irdischen Banden, nach Beseligung und Erfüllung des ganzen Daseyns, eine Beseligung und Erfüllung, von der das unbefangene Gemüth auf's Tiefste fühlt, daß sie ihm nicht von der taubstummen Natur, sondern nur von dem allerhörenden Herzen der absoluten Liebe kommen kann. Und so dient allerdings die Natur selbst in ihren gigantischen Gestaltungen, dazu, den Menschen aus seiner irdischen Versunkenheit zu erwecken und den stets offenen Liebesarmen des ewigen Vaters entgegenzuführen.

Nach einem raschen Fluge durch das sonnige Italien und die schöne Schweiz ist die Reise bald vorüber, und mit ihr der Wahn, daß durch die großen Eindrücke der Natur und Kunst, durch den Reichthum des äußern Lebens dem geistigen Leben eine den Widerspruch dauernd überwiegende Richtung gegeben werde. Es ist das klarste Bewußtseyn erwacht, daß dies durch Aeußeres nicht zu erlangen steht, daß vielmehr der Contrast und Widerspruch nur stärker zurückkehrt. Nur der Glaube, welcher Erkenntniß des denkenden Geistes geworden ist, der nun in der Wahrheit ruht, vermag den Gegensatz zu versöhnen, und das Leben vom innern Widerspruche zu befreien. Wenn nun die Philosophie das Bestreben des denkenden Geistes ist, die Wahrheit zu erkennen, und uns dadurch vom Widerspruche zu befreien, so muß die Philosophie zu dem gewünschten Ziele wenigstens annähernd führen.

Der Kantische Kritizismus wird nun zuerst vorgenommen. Aber es zeigt sich sogleich, daß er der Idee der Philosophie nicht entspricht, sondern vielmehr dieselbe geradezu aufhebt,

indem er die Möglichkeit alles wahrhaft metaphysischen Wissens läugnet. Nach einer sehr gelungenen Schilderung des Einflusses der Kantischen Philosophie auf das Gemüth des in ihr Befangenen, nach vielen treffenden Bemerkungen über ihren eigentlichen Grundcharakter und nach dem Zugeständniß, daß trotz ihrer negativen Richtung doch durch sie der Forschungsgeist mächtig gefördert worden, wendet sich der Verfasser zur Betrachtung der Jakobischen Philosophie, die seinem Gemüthe weit mehr zusagte, in der er aber dennoch nicht verharren konnte, weil es ihm bald klar geworden, daß derjenige Glaube, der nicht zum Wissen fortschreitet, und blos eine subjektive Unterlage hat, indem er die objektive in der Offenbarung ignorirt, oder gar sich ihr feindlich widersetzt, nicht der wahrhafte und zum Frieden führende Glaube seyn könne. So treffend nun auch manche Bemerkungen über den Geist der Jakobischen Philosophie sich erweisen, so ist doch nicht zu verkennen, daß der Verfasser von einer gewissen Vorliebe für Jakobi eingenommen, zwar nicht das Mangelhafte dieser Philosophie verkennt, aber doch in einem allzu milden Lichte erscheinen läßt. Die Jakobische Glaubens- wie Erkenntnißlehre zeigt sich nur als die entgegengesetzte Verkehrtheit der Kant'schen. Die letztere nämlich läugnet die Synthesis des Erkenntnißvermögens, und kann daher auch nicht zu dessen Analysis gelangen. Erstere läugnet die Analysis des Erkenntnißvermögens und hebt dadurch rückwirkend auch die bereits anerkannte Synthesis wieder auf, indem sie so zu einer subjektiven herabgesetzt wird. Was insbesondere die Jakobische Glaubenslehre betrifft, so ist auch diese so ganz ungenügend, daß sie nicht einmal den Unterschied zwischen dem unmittelbaren Wissen als dem Wissen des Gewußtseyns oder dem unfreiwilligen Glauben und dem freiwilligen, lebendigen und religiösen Glauben mit Klarheit erkannte und festhielt, wodurch es ihr geschah, daß sie jenen ersten unfreiwilligen Glauben, der nichts weiter ist, als die im Gewissen aufgenöthigte Ueberzeugung von der Existenz Gottes, schon für Religion hielt, während doch nur der Glaube in der zweiten Bedeutung als die freiwillige Hingabe, das liebevolle Vertrauen und das demuthvolle Geloben erst wahrhaft Religion genannt werden kann. Eben deßhalb konnte sich auch die tiefe Bedeutung des historischen Glaubens der Jakobischen Philosophie nicht im rechten Lichte zeigen. Denn um diese Bedeutung verstehen zu können, wird eben jener lebendige innere Glaube vorausgesetzt, und was vor allem wichtig ist, die von jener Philosophie gänzlich übersehene oder absichtlich ignorirte Wahrheit, daß der Mensch der centralen und totalen Offenbarung Gottes von Innen verlustig gegangen ist, und daher zur Ergänzung des Restes dieser innern einer äußern, peripherischen, geschichtlichen bedürftig geworden ist, so daß nun jede von beiden zur Ergänzung und Bestätigung dienen muß,

und daß erst in ihrer Conjunktion die volle Wahrheit hervortritt.

Was nun der Verfasser selbst bei Gelegenheit der Stellung, die sich die Jakobische Philosophie gegen das Christenthum gab, über das Verhältniß der Philosophie zum Christenthum im Allgemeinen andeutet, geht nicht bis zu der Tiefe, wo dies Verhältniß bis auf seinen letzten Grund erkannt wird. Brauchbar und schätzenswerth sind wohl einzelne Bemerkungen des Verfassers; aber in der Hauptsache theilt er diejenigen Irrthümer, welche über diesen Gegenstand ziemlich allgemein herrschend geworden sind. Er erkennt wohl, daß die Opposition zwischen Philosophie und Christenthum nur durch das selbstische Eigenstreben des sich selbst Alles zu verdanken haben wollenden Menschen entstanden ist, daß diese Opposition sich somit als eine unwahre und falsche erweiset, und daß vielmehr alle Philosophie den lebendigen und religiösen Glauben, der immer und überall den Glauben an Gott als den Erlöser, Helfer und Retter aus den Banden der Sünde und des Irrthums mit einschließt, oder vielmehr identisch mit ihr ist, zu ihrer begründenden Grundlage hat. Hierin ist der Verfasser über die gewöhnlichen Vorurtheile der beiden einseitigen Richtungen, des unwissenschaftlichen Glaubens und des glaubenslosen Wissens hinaus. Aber er erkennt nicht klar und durchgreifend genug die centrale Natur des Christenthums. Es ist zwar kein Zweifel, daß er mit uns einverstanden ist, wenn wir behaupten, daß das Christenthum nicht erst mit dem sichtbaren Erscheinen Christi begonnen hat, sondern so alt, als die Geschichte selber ist. Auch dies gibt er gewißlich zu, daß die Wirksamkeit Christi von der Mitte der Zeit aus zurück bis an den Anfang eben so gut, als vorwärts bis zum Ende der Zeit reiche, wobei es sich von selbst versteht, daß diese Wirksamkeit Christi sich der Menschheit selbst nur in stufenweise fortschreitender Entfaltung offenbaren konnte. Zuverlässig also erkennt der Verfasser diese Wirksamkeit Christi an, aber er scheint sie blos auf das auserwählte Volk im alten Testamente und auf die christlichen Völker im neuen Bunde einschränken zu wollen, oder unbewußt und unbedacht eingeschränkt zu haben. Wenn er also auch die Centralität des Christenthums in diesem Sinne anerkennt, so erkennt er sie doch nicht vollständig, weil er gewisse Völker, je der Zahl nach die Mehrheit der Menschheit von jener centralen Wirksamkeit Christi auszunehmen scheint; wobei offenbar vergessen wird, daß doch Christus für alle Menschen gestorben ist, und also auch alle seine Wirksamkeit erfahren müssen, und kein Volk und kein einzelner Mensch schlechthin davon ausgeschlossen seyn könne. Allerdings muß behauptet werden, daß jene Wirksamkeit Christi sich in seiner Kirche im alten wie im neuen Bunde am kräftigsten erwiesen habe und erweise, und daß seine Wirksamkeit bei den Heiden

freilich nicht so unmittelbar, offenbar und central seyn könne. Allein erquickt und ernährt nicht die Sonne auch dort, wo düstere Wolken sich zwischen sie und die Erde verhüllend legen, alle Geschöpfe der Erde? erzeugt sie nicht auch dort noch Tag, wo sie nicht hinter dem dichten Nebelgewölke hervortreten kann? Wenn sie gleich in jenen glücklichen Regionen der Erde, wo sie vom wolkenlosen Aether ihre goldnen Strahlen herniedersendet, alle Geschöpfe viel inniger erquickt, viel reicher ernährt, und mehr und mehr zu reinen Sonnenbildern sich heranzieht; wenn sie gleich hier einen viel glanzvolleren und hellleuchtenderen Tag über die sonnigen Fluren zu verbreiten vermag? Auf diese Weise ist Christus im alten wie im neuen Bunde auch unter den Heiden wirksam gewesen, und hat sich nicht unbezeugt gelassen, im Innern als Stimme des Gewissens, im Aeußern in den Resten der auch bei ihnen nicht ganz verlornen Uroffenbarung. Ja, in Allem, was in der Heidenwelt wahrhaft Edles, Tugendhaftes und Bewundernswerthes im Leben, in Kunst und Wissenschaft zu Stande gebracht worden, ist die Wirksamkeit Christi gegenwärtig gewesen, und nur in der, wenn auch unerkannten und im Innern verborgenen, Kraft Christi sind jene Thaten ausgewirkt worden.

Es ist daher eine ganz falsche Auffassung des heidnischen Alterthums, wenn der Verfasser meint (S. 50): Was der Menschengeist aus sich vermöge, darüber müßten wir die Alten befragen, und wenn er im Ernste behauptet, bis zu welchem Grade der Mensch die Idee freithätig allein aus sich entwickeln könne, zeige die Lehre Platon's, welcher hier am weitesten gekommen sey. Als wenn der Mensch irgend etwas Wahrhaftes schlechthin aus eigner Kraft hervorzubringen vermöchte, und nicht vielmehr nur in der aufschließenden Kraft, Begründung und Assistenz des göttlichen Geistes, die auch da nicht gefehlt haben kann, wo sie als solche nicht sichtbar hervorgetreten, oder doch nicht erkannt worden ist. Aber sogar auch dieses hat wenigstens theilweise bei den Alten stattgefunden, und gerade darin unterscheiden sich die auch in ihrem Aberglauben noch ehrwürdigen alten Heiden von den neuen christlich gebornen ungläubigen und ideelos gewordenen Heiden, die ihre Unwissenheit und Blindheit einst um so weniger werden entschuldigen können, jemehr ihnen das Licht nahe gerückt worden ist, welches den alten noch gefehlt hat: darin gerade, behaupten wir, unterscheiden sich die alten von den neuen Heiden so vortheilhaft, daß jene bei all ihrem Denken, Wollen und Thun von dem lebendigen Glauben an eine ihnen in ihrer innersten Lebensthätigkeit von innen heraus hülfreiche göttliche Macht ausgingen, während diese das hoffärtige **nil admirari** und **nulli subjici** an die Spitze ihrer Philosophie stellend, lediglich aus sich selbst die Wahrheit und die Kraft des guten Wollens und Thuns nicht blos schöpfen zu können, son-

dern sogar zu müssen, im selbstverschuldeten Wahne stunden, und sich berechtigt zu seyn einbildeten, selbst Gottes Existenz nur in so fern anerkennen zu müssen, als sie dieselbe aus der Vernunft zu beweisen vermöchten.

Ueber die Mystik und das Studium derselben macht der Verfasser sehr beherzigenswerthe Bemerkungen, die besonders denen zu empfehlen sind, welche die Mystik nur vom Hörensagen kennen, und sich in ihrem bornirten Concept die wunderlichsten, verkehrtesten und unwahrsten Vorstellungen über dieselbe combiniren. Einem in Erschlaffung und Weichlichkeit einerseits, andererseits in frömmelnden Pietismus versunkenen Zeitalter, wie das unsrige, ist freilich die kräftige Kost der Mystik, welche die früheste und lebendigste Energie, die concentrirteste Vertiefung und den freiesten Adlerschwung des Gemüthes und des Gedankens verlangt und erweckt eine allzuarge Zumuthung, die ihm aber doch nicht erlassen wird, und der es am Ende dennoch ihr Recht wird widerfahren lassen müssen. Vor Allen wird es Jakob Böhm seyn, den dies Zeitalter etwas gründlicher als bisher wird studiren müssen. Zunächst ist hier auf Fr. Baader hinzuweisen, der in seinen philosophischen Schriften zuerst den Grund zum wahren Verständniß J. Böhms gelegt hat, und das vollendete Verständniß desselben durch den von ihm beabsichtigten Commentar der sämmtlichen Schriften J. Böhms herbeiführen wird. Auch unserm Verfasser wird dann so manches Licht aufgehen über so manche Tiefe J. Böhms. Er wird dann nicht mehr behaupten, daß auch J. Böhm nicht das Räthsel der menschlichen Freiheit aufgelöst habe. Denn er hat es wirklich aufgelöst. Er ist in die tiefsten Mysterien des innersten Processes des Lebens selber tief eingedrungen, und hat die Gesetze desselben im Urleben selbst, wie im abbildlichen endlichen Leben nach der Totalität ihrer Momente genetisch aufgezeigt, er hat die Gesetze der Vermittlung des Urlebens mit dem abbildlichen Leben, die Gesetze der Vermittlung der Elemente des abbildlichen Lebens selber, die Möglichkeiten der falschen oder negativen Vermittlung und die Gesetze der Reintegration vollständig nachgewiesen und durch alle Epochen der Geschichte, wie durch alle Reiche der Natur umfassend hindurchgeführt. Dies Alles freilich in einer so ungewöhnlichen und allerdings einer eigenen Erklärung bedürftigen Weise, daß selbst ein so gewaltiger Geist, wie Fr. Baader, auch nach mehr als zwanzigjährigem Studium desselben kaum es wagt, zu behaupten, daß er alle Tiefen dieses Riesengeistes erschöpft und in sich zum klaren Bewußtseyn gebracht habe.

Der Verfasser hat offenbar schon so Manches aus J. Böhme gelernt. Alles, was er über die Idee und den Begriff der menschlichen Freiheit vorbringt, ist in J. B. enthalten; zwar nicht, wie beim Verfasser, nach der dialektischen und

formellen Seite hin entwickelt, sondern überall in der concretesten Entfaltung. Denn alle Begriffe sind bei J. B. erfüllte Begriffe, d. i. lebendige Geist- oder Naturkräfte und Mächte, die in ihrer positiven oder negativen Wechselwirkung alles Leben gestalten. Uebrigens hat der Verfasser mit Klarheit die gewöhnlichen Irrthümer in der Lehre von der Entstehung des Bösen widerlegt, und der alleinwahren Betrachtung der Entstehungsart desselben siegreich Bahn gebrochen. Doch dürfte Jedem, der bis in die letzten Gründe dieser Geheimnisse einzudringen wünscht, vor Allem anzurathen seyn, das in dieser Schrift Gesagte mit der meisterhaften und unübertroffenen Darstellung der Lehre der Freiheit und der Versuchung zu vergleichen, wie sie Franz Baader im ersten Hefte seiner spekulativen Dogmatik aus den Gesetzen der immanenten und der emanenten Produktion eben so scharfsinnig als tiefsinnig gegeben hat.

Nachdem der Verfasser den Manen des ehrwürdigen Hamann die gebührende Ehre angethan, und des genialen Mannes hohe Stellung und bedeutende Wirksamkeit in und für seine Zeit hervorgehoben hat, geräth er im Verfolge seiner Ideen über das Christenthum auf die Betrachtung der alten und neuen Kunst. In der That erfaßt er nun auch den charakteristischen Unterschied, ja Gegensatz zwischen der alten und neuen Kunst in so weit sehr richtig. Denn es ist durchaus wahr, was der Verfasser behauptet, daß die Alten sich im Kreise der abgeschlossenen, klaren und so als in sich vollendet erscheinenden Endlichkeit, worin selbst das unendliche Element zur Vollendung dieses Gebietes mit herein gezogen, und durch die Kunst in bestimmten Formationen als endlich fixirt war, hielten; während mit dem Christenthume die innere Unvollendetheit des Kreises der Endlichkeit offenbar und der Mensch zur wahren Erfüllung und Vollendung seines Daseyns auf eine Region außerhalb dieses Kreises hingewiesen wurde. Daher das Element der Sehnsucht nach der Erfüllung und Vollendung des endlichen und relativen Daseyns durch das concrete Unendliche, und somit die Wehmuth im Charakter der romantischen Poesie, welche deßhalb jene Classicität der alten Kunst nur noch in der Gestaltung ganz erreichen kann, da ihr Gehalt immer eine unvollendete Seite hat. Um indessen den Charakter der alten Kunst vollständig zu bezeichnen, muß man den Zug der tiefen Wehmuth, der sich selbst in den vollendetsten Produktionen der alten Kunst dem Auge des unbefangenen und sinnigen Betrachters darbietet, nicht übersehen. Einerseits scheint dieser unverkennbare Zug der Wehmuth als der unbewußte Ausdruck des tiefeingeprägten Gefühls, aus der ursprünglichen Herrlichkeit des Paradieses in die Unfreiheit der Natur entsunken zu seyn, aufgefaßt werden zu müssen, andererseits als der Schmerz der Ironie, die darin liegt, daß sich das Endliche und Materielle als das Vollendete,

Vollkommene und sich selbst Genugsame darzustellen strebt, während es doch gerade das reine Gegentheil davon in Wahrheit ist. In der alten Kunst herrscht die Wehmuth vor, weil der Schmerz über das Ungenügende aller irdischen Existenz noch von keinem Strahl der Hoffnung der Befreiung davon berührt worden, in der neuen Kunst herrscht die Sehnsucht vor, weil nicht blos ein klareres Bewußtseyn und eine tiefere Empfindung der Unfreiheit, Gebundenheit und Erniedrigung des Menschen durch Christus erwacht, sondern auch, weil die Hoffnung der Befreiung lebendig geworden ist.

Gründlich und in lichtvoller Zusammenstellung trägt der Verfasser die allgemeinsten und grundcharakteristischen Principien der Hegelschen Lehre vor, und verbreitet sich mit vieler Einsicht über den innern Zusammenhang derselben. Eben so ist das sehr tief gedacht, was der Verfasser der Hegelschen Lehre gegenüber stellt. Aber das Verhältniß der Hegelschen Lehre zu der vom Verfasser selbst gegebenen Ansicht, welche im Wesentlichen keine andere ist, als wie sie schon seit geraumer Zeit in Baaders Schriften sich ausgesprochen findet, tritt, wenigstens nach einer Seite hin, nicht mit Bestimmtheit und durchsichtiger Klarheit hervor. Es ist des Verfassers Meinung, die Hegelsche Philosophie als diejenige Gestaltung der philosophischen Bestrebungen in Deutschland hinzustellen, welche mehr als jede frühere zur Erreichung desjenigen Standpunktes hingeführt habe, zu dem er sich selbst bekannte, und welche ihm mit Recht als die Versöhnung der Philosophie mit der Religion gilt. Dieses kann denn auch wirklich auf den ersten Anblick hin so erscheinen, wenn man die allgemeinsten Bestimmungen der Hegelschen Philosophie vergleicht mit den Aussprüchen dieser letzten Betrachtungsweise. Sobald aber der concrete Inhalt dieser allgemeinen Bestimmungen in ihrer eigenthümlichen Bedeutung entwickelt werden soll, so zeigt sich der himmelweite Unterschied zwischen beiden Denkweisen. Dem Resultat nach ist kaum ein größerer Gegensatz denkbar, als derjenige, welcher hier stattfindet. Es ist daher sehr auffallend, wie der Verfasser auf der einen Seite der Hegelschen Philosophie ein so hohes Lob zuerkennen kann, daß er von ihr behauptet: es stelle sich in ihr eine hohe, ja bis jetzt vielleicht die höchste philosophische Entwicklung des Denkens, als des Geistes selbst dar, und doch auf der andern Seite sich genöthigt sieht, eben dieser Hegelschen Lehre in allen und jeden concreten Bestimmungen zu widersprechen, und eine ihrer innersten Gesinnung nach central-entgegengesetzte Ansicht gegen sie geltend zu machen. Wenn es doch wahr ist, und es ist wahr, was der Verfasser behauptet, daß der Gott der Philosophie des absoluten Wissens ein allmächtiges Gespenst wird, daß diese Lehre mit dem Christenthum unvereinbar ist, weil sie als pantheistisch das Verhältniß des Menschen zu Gott und

zur Natur total verrückt, und indem sie das Wissen absolut machen will, die Erkenntniß der Wahrheit verdunkelt; wenn es doch wahr ist, daß, indem so das absolute Wissen die Region über dem Menschen ganz in die Region des Menschen hinabzieht, oder diese zu jener, sie ganz umfassend, heraufhebt, die Gränze der Wahrheitserkenntniß für den Menschen überschritten, das absolute Wissen übermenschlich und so die Philosophie, welche es zu enthalten behauptet, in ihrem absoluten Wissen zuweilen fast unmenschlich wird; wenn es doch wahr ist, was der Verfasser wohl zugesteht, daß in einer Philosophie, in welcher Gott in der Welt, und die Welt wieder in Gott zu Grunde geht, somit die Persönlichkeit Gottes so gut als die der selbstbewußten Geschöpfe vernichtet ist, in einer Philosophie, in welcher die Natur nichts ist, als der Abfall der göttlichen Idee von sich selber, die Geschichte nichts als die stufenweise durch Sünde und Irrthum sich vermittelnde Entfaltung der Selbsterfassung des unendlichen Geistes in den endlichen Geistern, weder eine Religion, noch eine Moral, weder eine wahrhafte Naturphilosophie, noch eine Societätsphilosophie möglich ist, wenn dies Alles sich so verhält, worin soll denn nun die umfassende Tiefe der Hegelschen Philosophie bestehen, gegen die nach dem Verfasser die früheren philosophischen Leistungen meist zurückstehen müssen, und wodurch ist denn nun diese Philosophie eine der höchsten philosophischen Leistungen, welche, wie der Verfasser meint, nach allen Richtungen hin die Erkenntniß und das Wissen erweitert hat? Dieses Lob und jener Tadel stimmen nicht recht zusammen, und wenn sie auf irgend eine Art doch vereinbar seyn sollten, so ist wenigstens die Vermittlung nicht aufgezeigt. Nirgends ist auch nur gezeigt, worin denn eigentlich der große Gewinn und Fortschritt bestehe, der der Hegelschen Philosophie zu verdanken seyn soll, und auf welche Weise dieselbe zu derjenigen Ansicht hinführe, zu welcher der Verfasser sich selber bekennt. Vielmehr ist überall ersichtlich, daß der Verfasser zu seinen eignen Ansichten von den Hegelschen, und sey es auch den abstrakt allgemeinsten und in so fern inhaltlosesten Bestimmungen derselben nur durch einen Sprung gelangen kann. Denn sie sind durch nichts vereinbar. Dies läßt sich am einleuchtendsten von dem Begriffe der Immanenz aller Dinge in Gott nachweisen. Das Hauptverdienst der Hegelschen Philosophie setzt der Verfasser eben darin, daß sie diesen Begriff der Immanenz in wissenschaftlicher Form habe hervortreten lassen, so daß von ihr wohl gesagt werden möge, daß in ihr der Geist philosophisch bisher den größten Fortschritt zur vollendeten Wissenschaft gethan habe, indem er sich im Hegelschen Systeme als allgemeiner Geist begriffen, und so sich mit sich selbst zusammengeschlossen habe. Denn in diesem Systeme stelle sich die concrete Einheit des Subjekts und Objekts, die in Fichte

und Schelling noch abstrakt gefaßt gewesen, vollendet dar, indem das Absolute in der Rückkehr aus seinem Andersseyn Geist, absolutes Sich Selbst Erkennen, absolutes Wissen seiner selbst als concrete Totalität seiner Besonderungen sey, welche in ihm — doppelsinnig — aufgehoben seyen.

Nun müssen wir gestehen, nicht einsehen zu können, welches hohe Verdienst in diesen Bestimmungen anzuerkennen seyn soll. Denn der Begriff der Immanenz, wie er hier gefaßt ist, ist so weit entfernt, der wahre zu seyn, daß er vielmehr diesem geradezu widerspricht, weil er rein pantheistisch sich erweist, und darum auch vom Verfasser verneint wird. Sollte aber das hohe Verdienst darin bestehen, daß Gott als der absolute Geist, als (Absolutes) Subjekt-Objekt ausgesprochen wird, so weiß der Verfasser zu gut, in welchem Sinne dies im Hegelschen Systeme gemeint ist, als daß er sich von diesen nur formell richtigen Bestimmungen könnte täuschen lassen. Die Philosophie hat uns nicht darüber zu belehren, ob Gott Geist ist, ob alle Dinge in Gott sind, sondern darüber, wie Gott als Geist ist, wie alle Dinge in Gott sind. Hierüber aber hat die Hegelsche Philosophie ganz irrthümliche, ja gottlose Lehren aufgestellt. Die Resultate dieser Philosophie sind für das Bewußtseyn, welches sich mit einem concreten Gehalt zu erfüllen strebt, so dürftig und unzureichend, daß von vielen Seiten schon Stimmen laut geworden sind, welche derselben nicht einmal eine Stelle neben der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie, geschweige neben Kant, Fichte, Jakobi oder Schelling zugestehen wollen. (Siehe z. B. Ueber die Wissenschaft der Idee.) In dieses Urtheil muß man freilich einstimmen, wenn man nur die Reste des positiven Gehaltes in jenen Philosophemen mit dem durchaus negativen Resultat der Hegelschen Philosophie vergleicht. Damit wird aber der innerste Charakter und die Bedeutung der Hegelschen Philosophie nicht erschöpfend erkannt. Ihr innerster Charakter ist die Negativität und ihre weltgeschichtliche Bedeutung ist die, daß sie die seit Jahrhunderten in der Philosophie ausgebrochene Negativität auf die höchste Spitze getrieben und gewissermaßen erschöpft hat. Seit Cartesius ist durch den Stolz des menschlichen Geistes das individuelle Ich an die Spitze der Philosophie gestellt worden. Dieses war nur der Anfang der Negativität, welche von nun an wie ein ausgekommenes Feuer fortbrennend allen positiven Gehalt zu verzehren strebte. In den philosophischen Gestaltungen dieser Periode ist nun das immer weiter um sich greifende verzehrende Feuer der Negativität leicht nachweisbar. Doch waren in allen Philosophen noch immer gewisse Reste des philosophischen Gehaltes zurückgeblieben, und öfter hatten die Urheber derselben, wenn sie durch die Vorderthüre Gott, Religion und Glauben hinausdialektisirt hatten, durch eine Hinterthüre wenigstens einen guten

Theil des Hinausgeschafften wieder hereingenommen. Diese Halbheit war einem so energischen Geiste wie Hegel nicht angemessen. Der Geist der Negativität dachte in ihm: **Aut Caesar, aut nil!** und so verfolgte er den schon so lange vor ihm betretenen Weg bis zum äußersten Zielpunkte, und ward der Stifter des Systems der Voraussetzungslosigkeit und des absoluten Wissens. Der Stolz des menschlichen Geistes ist in dieser Philosophie gleichsam zum vollen Bewußtseyn gekommen. Ein gewöhnlicher Geist war eines so ungeheuren Unternehmens nicht fähig. Man faßt daher die Hegelsche Philosophie doch nur sehr einseitig auf, wenn man sie unter die Wolf'sche und andere Philosopheme herabsetzt. Sie ist keineswegs flach im gewöhnlichen Sinne, sie hat Tiefe, aber leider eine negative. Wenn Hegel allerdings in seinen Schriften häufig trivial, und unbegreiflich stumpf für manche Erscheinungen des Lebens sich zeigt, so ist die Art, wie er es ist, sehr verschieden von jener, wie ein geistloser Mensch es ist. Die Spiritualität leuchtet vielmehr bei Hegel überall hindurch — selbst durch seine Trivialitäten, und diese sind eigentlich nur die bittere Ironie, welche das Resultat jeder negativen Philosophie über und gegen die gewaltigen und großartigen Intentionen ihres Urhebers ausspricht, oder die Erfüllung jenes allwaltenden Gesetzes, daß die Negativität in demselben Maße sich depotenzirt, in welchem sie sich zu potenziren strebt. Hoffart kommt vor dem Fall. Eben durch diese ihre hohe Geistigkeit streift die Hegelsche Philosophie häufig an die tiefsten Mysterien alles Lebens an; aber nur derjenige entdeckt dies, dem jene Mysterien schon aufgeschlossen sind; jeder Andere, der von der Philosophie noch etwas Positives verlangt, sieht nichts in ihr, als die göttliche Absorption alles positiven Gehaltes in die dürre und leblose Form, und die formellen Widersprüche, in welche nothwendig diejenige Philosophie fällt, welche den Widerspruch selbst zum Hauptthebel alles Lebens macht. Nur von diesem letztern Standpunkte aus ist der Angriff gerichtet, den der Rationalism wie der Pietism unsrer Zeit gegen den Hegelianism begonnen hat. Aber eben weil er jene tiefere Seite der Hegelschen Philosophie nicht kennt, ist er derselben auch nicht gewachsen, und diese ihrerseits sich ihrer spirituelleren Natur bewußt, behandelt ihre Gegnerinnen mit souveräner Verachtung. Vorzüglich Baader ist es, der jene spirituelle Seite der Hegelschen Philosophie erkennt, und die genialen Blitze des Hegelschen Geistes in dem Spiegel seines eignen Tiefsinns aufzufangen versteht. Hegel hat sich — wenn das Ziel auch gar nicht in seiner Absicht lag — das größte Verdienst um den Fortschritt der Wahrheit hauptsächlich dadurch erworben, daß er zeigte, was auf dem einmal eingeschlagenen Weg zu erreichen war. Er hat diese Richtung völlig durchgeführt und somit diese ganze Epoche beschlossen. Was auch auf diesem

von Einzelnen erstrebt wird, bleibt nur Halbheit und elende Nachhinkerei. Liegt in dieser Richtung des Weges die Wahrheit, so ist sie mit Hegel erreicht. Aber eben das ganz ungenügende, ja negative, und sogar am Ende trotz der spirituellen Auffassung doch flache Resultat der Hegelschen Philosophie hat den Beweis geliefert, daß jedes Bestreben, das von seinem positiven Grunde revolutionistisch sich loszureißen sucht, und wenn es von dem reichbegabtesten Geiste ausginge, an seinem Zielpunkte angelangt, zur Armseligkeit und zur Plattheit herabsinkt. Eben dadurch hat es aber auch, wenn gleich auf indirekte Weise, gezeigt, auf welchem Wege allein die Wahrheit zu finden ist. Und auch in der Hegelschen Philosophie haben wir das Wunder der göttlichen Leitung menschlicher Bestrebungen zu erkennen und zu verehren, indem die Negativität selbst in der Wissenschaft zu einem Mittel der um so rascheren Förderung des Lichtes und der Wahrheit umgewandelt wird.

Nach der Schilderung des Einflusses der Hegelschen Philosophie auf die Gestaltung der Wissenschaft geht der Verfasser über zu der Lehre Günthers, der seit einigen Jahren in einer Folge rasch aufeinander folgender Schriften sich die Beachtung des theologisch-spekulativen Publikums wohl verdient hat. Nachdem der Verfasser diese neue Erscheinung im Gebiete der Wissenschaft als bedeutungsvoll anerkannt, sieht er sich doch sogleich veranlaßt, einige Behauptungen der Günther'schen Lehre zu bestreiten, oder vielmehr zu berichtigen. Der Raum verbietet es, näher auf diesen Gegenstand einzugehen. Doch können wir nicht umhin, im Allgemeinen zu bemerken, daß die Günthersche Lehre, bei aller Originalität ihres Urhebers und trotz der nach vielen Seiten hin trefflichen Leistungen, doch noch nicht den letzten Höhepunkt der wahrhaften Spekulation erstiegen hat. So sehr sie den Pantheism in allen seinen Metamorphosen bekämpft und verfolgt, hat sie eigentlich doch den wahrhaften Weg seiner entschiednen Widerlegung, nämlich den genetischen, wie ihn Baader in seiner Dogmatik eingeschlagen, nicht aufgefunden oder doch zum wenigsten nicht durchgeführt; ein Weg, der ihm zugleich auch die vollständige Widerlegung des abstrakten Deismus geworden wäre. Hätte Günther den Punkt gefunden, von dem aus beide gegenfüßlerische Lehren zugleich sich als nichtig erweisen, so würde er den Pantheism nicht dadurch vermieden haben, daß er in die gegentheiligen Irrthümer des abstrakten Deismus theilweise hineingerathen. Denn deistisch ist seine Lehre von Raum und Zeit, und die damit zusammenhängende Mißkennung der dermaligen Materialisirtheit der Natur und des Menschen, und die ganz flache Läugnung des inner der materiellen Sinnlichkeit verborgenen Keimes des einstigen Auferstehungsleibes, ohne dessen Annahme nicht einmal das Fort-

bestehen des Geistes nach seiner Trennung vom materiellen Leibe begreiflich wäre. Auch würde er erkannt haben, daß man, wie ihm auch der Verfasser nachweist, der Natursubstanz kein Bewußtseyn, wenn auch nur ein nach außen geworfenes, beilegen darf, wenn man die Geistessubstanz, wie doch Günther mit Recht will, nicht blos dem Gerede nach, sondern der Art nach von der Natursubstanz unterscheiden zu müssen erkennt.

Wie der Verfasser stets nur die bedeutsamsten Erscheinungen in den Kreis seiner Mittheilungen aufnimmt, so kann er auch nicht umhin, auf die wunderbaren Erscheinungen im Gebiete des Traumlebens, des Somnambulismus und des magnetischen Hellsehens im Vorbeigehen hinzudeuten und auf die überraschenden Aufschlüsse über die tiefsten und verhülltesten Seiten des Geistes, der Natur und ihres Wechselverhältnisses, welche in diesen Gebieten bereits gewonnen worden, und zuverlässig von daher noch mehr zu erwarten sind, aufmerksam zu machen. Diese Erscheinungen liefern ihm vor Allem den Beweis, daß es auch eine andere Weise der Erkenntniß gibt, als unsre gewöhnliche, nämlich eine intuitive und unmittelbare; sie liefern ihm den Beweis, daß der Mensch die Natur auf eine viel tiefere und durchdringendere Weise zu erkennen vermag, als in seiner dermaligen Seynsweise, daß der Mensch nicht mehr im ursprünglichen und normalen Verhältniß weder zu Gott noch zur Natur steht, und daß seine dermalige Beschränktheit, Impotenz und Gebundenheit eine Folge der durch den Fall herbeigeführten Materialisirung der Natur ist.

Indem die vorliegende Schrift von einfachen Anfängen zu immer wichtigeren Momenten steigernd fortschreitet, gelangt sie zuletzt auch zu jener höchst bedeutenden Schrift: Philosophie der Geschichte, oder über die Tradition. Die hoffentlich bald zu erwartende Vollendung dieser Schrift wird zu den allerbedeutendsten Erscheinungen im Gebiete der Religionsphilosophie gehören. *). Sie wird auf eine überraschende Weise die Uebereinstimmung der Hauptlehren J. Böhms, die unabhängig und ohne alle Kunde von den folgenden entstanden sind, mit der ältesten Weisheit der Hebräer in der Kabbalah darthun, und dadurch die Religionswissenschaft um einen gewaltigen Schritt vorwärts bringen.

Was der Verfasser über den Vorzug des Wortes vor dem Symbol zum Behuf des vollkommenen Ausdrucks der Idee sagt, ist völlig wahr; nur glauben wir, daß er die Bedeutung der von den Martinisten angestrebten Zahlenmystik

*) Diese Erwartung hat sich in dem bereits erschienenen zweiten Theile bewährt, und das Verlangen nach dem Ganzen nur noch lebhafter erweckt.

nicht richtig aufgefaßt hat, wenn er die Zahlen und Figuren Produkte des Verstandes und der Einbildungskraft für den Ausdruck der Naturgesetze in abstrakter Form innerhalb des Kreises der sciences exactes nannte. Allerdings wer mit Zahlen und Figuren den lebendigen Reichthum des freien und concreten Geisteslebens erschöpfend bezeichnen und aussprechen zu können wähnen würde, der würde in denselben Irrthum fallen, den der Physiolog begehen würde, wenn er das Skelet für den lebendigen Organism selbst geben wollte. Aber wenn das Skelet nicht das organische Leben selbst ist, so folgt daraus nicht, daß nicht auch die Betrachtung des Skelets zur vollkommenen Erkenntniß des Organism selbst nothwendig wäre. St. Martin hat sich daher ein sehr hohes Verdienst um die Philosophie erworben, daß er, entgegen der gewöhnlichen begrifflosen Auffassung der Zahlen und Figuren, wiederum den vernünftigen Begriff derselben einzuführen gesucht, lehrreiche Anwendungen und Beweise einer solchen höhern Zahlenwissenschaft gegeben, und dieser höheren Mathematik in den sogenannten hautes sciences dieselbe Dignität vindicirt hat, welche der gemeinen Mathematik in der gemeinen Physik gebührt. Schon Hegel hat mit Recht das Unvernünftige jenes Unternehmens gerügt, welches jenes bearifflose Zählen, womit unsere Mathematik sich beschäftigt, der Philosophie zum Grunde legen will. Damit kann aber nicht jener Zahlbegriff gemeint seyn, welcher als Proceß und Regreß zugleich kein abstraktes und begriffloses Thun mehr genannt werden kann. Es ist nämlich die Natur des Vernunftbegriffes, daß er als Proceß zugleich Regreß ist, und umgekehrt. Die Zahlen müssen als die Momente der immanenten Selbstgestaltung Gottes nachgewiesen werden. Es muß eine Totalität von Zahlen seyn, weil sonst keine Selbstformation Gottes gedacht werden könnte. Aber der Begriff der Zahl reicht nicht aus; es muß zugleich der des Maßes und des Gewichtes nachgewiesen werden, worauf schon die Verwandtschaft der Ausdrücke des Ermessens und Erwägens mit dem des Berechnens hinweisen.

Wenn man den Ternar des intensiven und extensiven Seyns und der Energie als des Inbegriffs beider in dem Lebensproceß des absoluten Geistes als der absoluten Identität von Subjekt und Objekt (d. i. eben des intensiven und extensiven Seyns) richtig faßt, so erhält man Aufschluß über den Ternar von Zahl, Maß und Gewicht. Der Begriff der Zahl als Innerlichkeit entspricht der Zeit, der Begriff des Maßes als Aeußerlichkeit dem Raume, der Begriff des Gewichtes der Energie, als dem Resultat des Ineinandergegangenseyns von Zeit und Raum, von Zahl und Maß. Daher besteht Alles nach Zahl, Maß und Gewicht. Nur nach der klaren Einsicht in diesen Ternar und nach der vollendeten Construction der in der Zehnzahl sich vollendenden und im Ternar sich zusam-

menschließenden Totalität der Momente der göttlichen ewigen Selbstvollendung und Selbstgestaltung ist eine Specification der endlichen Welt, jeder besondern Sphäre derselben, eine Gliederung der Wissenschaft und jeder besondern Sphäre derselben möglich, und folglich nur durch diese höhere Zahlen- und Figurenlehre die vollendete Gestaltung der Wissenschaft selber erreichbar.

Während die erste Hälfte der vorliegenden Schrift sich mehr polemisch erweist, indem sie sich bestrebt, den Einfluß der verschiedenen Philosopheme, die seit Kant hervorgetreten sind, auf die Entwicklung der Philosophie selbst in Deutschland darzustellen, und bald durch Widerlegung, bald durch Berichtigung der Darlegung der eignen Ansicht Bahn zu brechen, wird die zweite Hälfte der Schrift mehr behauptender Art und die eigne Ansicht in umfassender Entwicklung aussprechend. Dies konnte um so leichter geschehen, als die Erscheinungen im Gebiete der Wissenschaft, welche von nun an besprochen werden, sich dem Princip nach nicht im Gegensatze zu des Verfassers Ansichten befinden, sondern vielmehr ihm überall Gelegenheit geben, seine eignen Ansichten an die in jenen Schriften ausgesprochenen Ideen anzuknüpfen, und sie an ihnen zu erweitern. Von nun an werden die Mittheilungen immer gedrängter, bedeutsamer, inhaltreicher. Die intensiven Schriftsteller, mit denen es der Verfasser hier zu thun hat, wie Molitor, Baader, Windischmann, Schlegel erwecken denselben selbst zu größerer Intensität. Die Klarheit, Gewandtheit und Anmuth der Sprache verliert dabei nicht das Geringste, und es kann dem Verfasser das Zeugniß nicht versagt werden, daß er der Fülle seiner Ideen die zarteste und durchsichtigste Verkörperung zu ertheilen versteht.

In dem acht- und neunundzwanzigsten Briefe stellt der Verfasser mit eben so viel Klarheit als Tiefe die Folgen des Falles für den Menschen nach seinen Hauptbeziehungen zu Gott, zu sich selbst und zur Natur dar, und zeigt das Bedürfniß, so wie die Möglichkeit der Erlösung als der Reintegration des (sammt der Natur) durch die Sünde (und den ihr folgenden Irrthum) desintegrirten Menschen nicht blos nach der Seite seines Willens-, sondern eben so sehr auch nach der Seite seines Erkenntniß- und seines Wirkungsvermögens. Denn nur in der Zusammenfassung dieser drei in dem gemeinsamen Centrum als dem Gefühlsvermögen ist die Totalität der Grundvermögen des Menschen ausgesprochen. Insbesondere ist das Bestreben des Verfassers, den von den meisten Theologen, geschweige den Philosophen, übersehenen oder ignorirten Begriff der durch den Fall eingetretenen Materialisirung der Natur ins Licht zu setzen, durch welche sie dem Menschen undurchdringlich wurde, und von nun an in

ihrer Abstraktion seiner Perception und Erkenntniß Widerstand leistete, indem für das geistige Wirken das intuitive Erkennen deprimirt und dadurch das Gesetz der Vermittlung für das Erkennen vorherrschend wurde, für das leibliche Wirken aber die Abhängigkeit von dem Gesetze der Schwere der materialisirten Natur eintrat.

Der dreißigste Brief enthält ein Darstellung der Hauptmomente der Erkenntnißlehre. Zuerst wird Baader das gebührende Verdienst zuerkannt, das von Hegel als allein wahrhaft ergründend nachgewiesene genetische Erkennen auf den wahren Standpunkt geführt zu haben. In der That, wer Baaders Erkenntnißlehre kennt, wie sie sich nach allen Seiten hin in seinen verschiedenen Schriften, besonders in dem Fragmeni zu einer Theorie der Erkenntniß; über den Affekt der Ehrfurcht und Bewunderung; über die Analogie des Erkenntnißtriebes mit dem Zeugungstriebe; in den Vorlesungen über religiöse Philosophie, und im zweiten Hefte der Dogmatik in umfassenden Zügen ausgesprochen findet; dem sagt der Verfasser in seiner Darstellung der Erkenntnißlehre gerade nichts Neues, wenn er allerdings zuverlässig den meisten Theologen und noch mehr den Philosophen sehr viel Neues und ihnen Unerhörtes ausspricht. Aber auch der mit Baaders Ideen Vertraute hat in dieser Darstellung die ganz eigenthümliche Weise anzuerkennen, wodurch manche schon erkannte Wahrheit nach dieser oder jener Seite hin weiter entfaltet erscheint, und was die Hauptsache ist, wahrscheinlich der Mehrheit der Leser durch die Sorgfalt, welche der formellen Entwicklung dieser Ideen zugewendet worden, weit verständlicher und zugänglicher als wie sie in Baaders, ganze Gedankenwelten in wenige Worte zusammendrängender, den Meisten allzumarkiger Sprache und Darstellungsweise erscheinen, die es verschmäht, an dem ihm langweiligen Krückenstabe eines formellen ABC-Ganges hinzuschleichen, sondern wie im Blitz alle Regionen des Geistes durchschießt, und dadurch das Entferntestscheinende in die nächste Berührung setzt.

Auf eine sehr erfreuliche Weise zeigt der Verfasser von dem nun gewonnenen Standpunkte aus die Flachheit, ja den Unsinn der zur Bestreitung der von Christus gewirkten Wunder aufgestellten Behauptung, daß dadurch die Gesetze der Natur verletzt seyen, indem er darauf hinweist, daß eben im Wunder die primitive Seynsweise der Natur als befreit von dem Gesetze der niederen Region, welches sie in der Abstraktion und Materialisirung erhält, hervortritt; d. h. die Ueberwindung des Gesetzes der niedern Region, und der dadurch in der Natur fixirten zerstörenden Principe, in deren Manifestation als Krankheit, Tod u. s. w., durch das Gesetz der höhern Region und der primitiven normalen Seynsweise der Natur. Noch anerkennungswerther aber ist die Nachweisung

der Flachheit derjenigen, welche die gestaltete Fortdauer nach dem Tode, d. h. die nach der Trennung vom materiellen Leibe sich erhaltende Form des Menschen läugnen, und nicht einsehen, daß sie damit die Fortdauer des Menschen selbst läugnen, weil ja der Geist in ihm, als seiner Organe und Werkzeuge beraubt, sich selbst nicht zu finden und zu effektuiren vermöchte. Der Verfasser bemerkt, daß durch die Annahme einer absoluten Trennung des Leibes (der Natur) vom Geiste durch den Tod jene lebendige Synthese durchaus zu einer Zwangsverbindung heterogener Substanzen gemacht wird, wodurch der Geist an die Natur gekettet worden. Dies kann der Verfasser nach dem ganzen Zusammenhange seiner Ansicht, nur so meinen, daß das normale Verhältniß von Geist und Natur nicht als eine Zwangsverbindung betrachtet werden dürfe, nicht aber so, daß er es für irrthümlich erkläre, die dermalige Weise des Verbundenseyns von Geist und Natur als eine Zwangsverbindung zu betrachten, wodurch der Geist an die Natur gekettet worden. Denn allerdings ist diese dermalige Weise des Verbundenseyns von Geist und Natur eine solche Zwangsverbindung, oder mit andern Worten statt einer organischen Einheit, nur eine componirte, zusammengesetzte. Und eben ihre Zusammengesetztheit enthält die Möglichkeit des Todes als einer relativen Trennung des Geistes von der (materiellen) Natur. Wo die organische, aber vermittelte Einigung von Geist und Natur zu Stande gekommen ist, da ist der Tod auf immer überwunden. Nach jener verkehrten Ansicht aber ginge der Mensch, wie der Verfasser bemerkt, erst dann in seine normale Existenzweise über, wenn er aufhörte, Mensch, d. i. lebendige Einheit des Geistes und der Natur zu seyn, und wenn er allein Geist wäre, so wie der menschliche Geist erst dann seine Vollkommenheit erreichte, wenn er naturlos und somit sinnenlos geworden wäre. Dem entgegen erweisen nicht blos die Erscheinungen im Gebiete des Magnetismus und des Somnambulismus, sondern auch schon die des Traumlebens das Vorhandenseyn einer centralen Sinnlichkeit (also eines centralen Naturprincips) im Geiste, welches im wachen und materiell-gesunden Zustande des Menschen gewöhnlich von der peripherischen oder materiellen Sinnlichkeit gebunden erscheint, und von der sich der Geist bei der Trennung von der materiellen Sinnlichkeit im Tode nicht scheiden kann, weil ein naturloser und sinnenloser Geist ein Unding ist.

Nur in einem Punkte müssen wir bemerken, daß sich der Verfasser geirrt hat. Er meint nämlich, daß im Erdenleben die Erreichung der wahren Immanenz in Gott uns durch die Materialisirung unserer Leiblichkeit und den dadurch herbeigeführten Einfluß des Naturübels auf uns erleichtert ist. Denn dadurch sey dem Geiste sein deprimirter Zustand um so fühlbarer und sein Streben sich ihm zu entziehen, der Folgen der

Erlösung theilhaft zu werden, und den Einfluß der höhern Region zu seiner Regeneration und Reintegration zu gewinnen, um so stärker geworden, während nach dem Tode mit dem Aufhören des innern und äußern Widerspruchs und Kampfs des Geistes und der Natur, durch die wiedereintretende Einheit der immateriellen Seynsweise des Menschen, jenes Streben viel schwerer lebendig zu erhalten seyn werde. Nach diesen Bestimmungen ist der Begriff der Materialisirung der Natur doch nur nach der einen Seite hin aufgefaßt, nämlich nach jener, wo sie als Ausschließung von der vollendeten Seynsweise, d. i. vom Himmel, und daher als Strafe erscheint. Von welcher Strafe der Verfasser diejenige Seite hervorhebt, nach der sie, wie dies die Natur jeder zeitlichen Strafe ist, doch wieder als Gnaden- und somit als Erleichterungs- und Förderungsmittel der Reintegration zu betrachten ist. Allein der Begriff der Materialisirung hat noch eine andere Seite, nach welcher sie als Abschließung von der Hölle, vom Contakt der anorgischen Mächte anzuerkennen ist und als Beschwichtigung, Bindung oder Löschung des verzehrenden Feuers der Negativität. Nach dieser Seite hin erscheint die Materialisation des Menschen vorzugsweise als Gnadenmittel. Denn indem sie ihn vor dem Contakt der Hölle schirmt, gibt sie ihm die Möglichkeit und Gelegenheit durch Anwendung der von Gott verliehenen Gnaden während des Erdenlebens sich vorzubereiten zu dem, wenn er sie gebraucht, bei dem Tode erfolgenden Eintritt in eine höhere oder die höchste Stufe. Versäumt er dagegen den Gebrauch jener Gnadenmittel, so fällt er bei dem Tode unvermeidlich in eine tiefere und untere Stufe zurück. Indem er von der Materialisirung frei wird, sieht er sich (der Lichtkräfte und Gnadenmittel der materiellen Welt beraubt) dem Einfluß und der Berührung der finstern Mächte preisgegeben, und die Freiheit von der zeitlich-räumlichen Gebundenheit ist keineswegs zugleich, wie sich der Verfasser vorstellt, ein Aufhören des innern und äußern Widerspruchs, des Kampfes des Geistes und der Natur, sondern dieser Widerspruch tritt nun, im Fall er nämlich nicht in eine höhere Stufe einzutreten befähigt ist, vielmehr erst recht hervor, wie es denn auch dem Verfasser klar seyn muß, daß der vollendete Widerspruch des Innern und des Aeußern im selbstbewußten Wesen nicht in der Zeit, sondern unter der Zeit nur statt finden kann und statt findet. Womit aber nicht behauptet werden will, daß jedes Wesen, welches aus der materiellen Seynsweise austretend in eine tiefere und finstere hinabsinkt, damit zugleich aus dem Leben in der Zeit in das Leben unter der Zeit eintrete, sondern nur, daß der Widerspruch des Innern und Aeußern sich hiemit höher potenzire, als dies in der materiellen Seynsweise der Fall war, und daß diese Potenzirung einer immer höheren Steigerung bis zum Punkte

des vollendeten Widerspruchs, welcher nur unter der Zeit statt findet, fähig sey; so wie zugleich einer allmäligen Minderung bis zum Verschwinden des Widerspruchs und dem Eintritt der vollendeten Harmonie, welche nur über der Zeit statt findet.

Im einunddreißigsten Briefe setzt der Verfasser dem genialen Scotus Erigena ein ehrenvolles Denkmal, indem er dessen großes Verdienst um die Begründung der christlichen Philosophie hervorhebt, wobei er zugleich auf die großen Leistungen des Mittelalters überhaupt im Gebiete der religiösen Wissenschaft und auf das Bedürfniß hinweist, jene großentheils von unserer Zeit ignorirten oder geringgeschätzten Bestrebungen wieder in das erkennende Bewußtseyn aufzunehmen, weil man eine höhere Stufe nur dadurch erreicht, daß man die untere in sich aufnimmt oder erfüllt, nicht aber dadurch, daß man an ihr vorbeigeht.

Im zweiunddreißigsten Briefe zeigt der Verfasser auf sehr treffliche Weise, wie der Versuch der mit der glänzendsten Dialektik ausgestatteten, allerdings geistvollen Schrift: Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß, die Uebereinstimmung der Lehren der Philosophie des absoluten Wissens mit dem Christenthume nachzuweisen, gerade umgekehrt den Unterschied jener von diesem, und die Peinlichkeit des Bemühens, ihn aufzuheben, so eclatant herausstellt, daß man vielmehr den ganzen, höchst interessanten Versuch für eine tiefe Ironie „sapping a solemn system with solemn sneer“ zu halten geneigt ist. Dieses führt denn sofort auf die dem System des absoluten Wissens zu Grunde liegende Identität des Endlichseyns mit dem Böseseyn und zu einer sehr gelungenen Widerlegung dieses Radicalirrthums des Pantheismus, welche nur auf andere und eigenthümliche Weise entwickelt, durchaus mit dem zusammentrifft, was Baader über diesen Gegenstand von Anbeginn seines Wirkens, besonders aber in seinen fermentis cognitionis und im ersten Hefte seiner Dogmatik ausgesprochen hat. Das von Baader an der letztangeführten Stelle in gedrängten, aber meisterhaften Zügen Ausgesprochene scheint sogar dem Verfasser bei seiner Widerlegung noch frisch vorgeschwebt zu haben. Diese Vermuthung gewinnt dadurch Wahrscheinlichkeit, daß der Verfasser diesen Brief also schließt: „Zum Schlusse dieses Briefes muß ich noch besonders des herrlichen Franz von Baader erwähnen, dessen gedrängte Gedankenfülle mir, außer bei Hamann, Hegel und Erigena, sonst nicht vorgekommen ist. Bedürfen wir zum Verständniß dieser concreten Schriftsteller auch der größten Intensität der geistigen Energie, so werden wir dafür auch um so mehr gefördert und durch eine reiche Ausbeute für die Erkenntniß der Wahrheit belohnt. Baader hat die Philosophie auf den Stand-

punkt des Christenthums erhoben, und diese religiöse Philoso-phie, welche er wieder in das Leben gerufen hat und weiter entwickelt, dringt nach allen Richtungen hin tiefer in die Wahr-heit ein, wie die auf sich selbst allein basirte Philosophie je hat gelangen können. Seine tiefe spekulative Einsicht in den reichen Gehalt der Wahrheit im Christenthume und die von da aus sich darstellenden wirklichen Verhältnisse des Menschen zu Gott, so wie überhaupt zur höhern und niedern Region, erhebt diese Verhältnisse, und somit das, was der Mensch war, ist und seyn soll, im strengsten objektiven Gedankengange zum Bewußtseyn, und muß nach allen Seiten hin ihre mächtige Wirkung äußern.“

Eben so zeigt sich die hohe Verehrung des Verfassers für die großen Leistungen Baaders, wenn er im folgenden drei-unddreißigsten Briefe sagt: „Baaders spekulative Dogmatik treibt diesen innern Kampf (um die Erreichung der wahren Immanenz) vollends auf die Spitze, denn durch die tiefen und ernsten Resultate dieser Forschungen im Gebiete der religiösen Philosophie wird die ganze Schärfe des innern Gegensatzes zum Bewußtseyn gebracht, und zum Kampfe entzündet. Bei einem abstrakt philosophischen Systeme kann man tief sinnen, und doch munter bleiben, dem Spekulanten beim künstlichen Bau helfen, und doch mitunter ein Baulied singen, ins freie Weite sehen und eine satyrische Baurede halten, aber bei der spekulativen Dogmatik nicht. Denn die tritt, mit dem Ernste der Religion bekleidet, vestalisch vor uns hin, uns über den Gegenstand unserer Anbetung, den Sinn unserer Andacht, über das ungeheure, durch Blut gesühnte Verbrechen, und den am Kreuze gelöseten gordischen Knoten der Welt zu ver-ständigen.“ Wenn der Verfasser aber nun fortfährt: „Ihre christlich spekulative Weltanschauung ist so streng, großartig und allumfassend, daß ihre mächtig durchdringende kräftigste Kraft uns beinahe das heitere Vertrauen, die unbefangene Liebe zu Gott aus dem Herzen in den Kopf treibt, daß wir es kaum noch wagen, froh zu seyn in dem Lichte Seiner Sonne, in dem ewigen Lichte, welches die spekulativen Schnee-alpen blinken macht, aber nicht erwärmt, während es in den Thälern die Blumen sprießen läßt, die nicht schlechter sind, weil sie ein unmittelbares Ganzes bilden, als jene durch das Feuer vermittelten Kolosse.“ Wenn der Verfasser also meint, die Wärme des Gemüthes scheine sich nur in der Unmittel-barkeit zu erhalten, die Kraft und Klarheit des Lichtes schwäche die Wärme des Herzens, oder dies sey wenigstens in Baaders Philosophie der Fall, so ist ihm hierauf zu entgegnen, daß die erste Behauptung, falls sie in der That ernstlich gemeint seyn soll, mit den von ihm früher gegeben Bestimmungen über die Befreiungskraft der Erkenntniß, und über die Unzureichenheit des unvermittelten Glaubens nicht recht zusammenstimmen

will, und daß die zweite Behauptung nur den Beweis liefert, daß der Verfasser, so weit er auch vorgedrungen ist, doch noch im Ringen und Kämpfen um die Erreichung desjenigen Punktes in der Baadrr'schen Philosophie begriffen ist, von welchem aus sich nicht nur keine Disharmonie zwischen Herz und Kopf oder eine wechselseitige Beeinträchtigung beider, sondern vielmehr die völligste Harmonie und wechselseitige Bekräftigung beider darstellt. Es ist allerdings wahr, daß das erste Hervortreten an die Baader'sche Philosophie, vorzüglich weil dieselbe mit so concentrirter Energie die ganze Fürchterlichkeit der Negativität, die Qual des schneidenden Widerspruchs in derselben, und die Mysterien des Bösen enthüllt, in dem Bewußtseyn des Forschenden eine gewaltige Gährung, eine beunruhigende Trübung und Spannung erweckt. Dies ist aber gerade das Herrliche an ihr, weil nur aus der Ueberwindung dieser Gährung, Trübung und Spannung die Freude der Klarheit, der Ruhe und des Friedens, und somit der Beseligung in der Wahrheit errungen werden kann, und jeder ohne diesen gründlichen Kampf auf Tod oder Leben empfangene Frieden nur ein Scheinfrieden ist, der unmächtig Stand zu halten, dem Schicksale alles Scheines über kurz oder lang verfällt. Daher verlangt die Baader'sche Philosophie ein starkes Gefäß, das schwache zersprengt sie, wenn es sich nicht allmählig kräftigt, um ihr zuletzt ganz gewachsen zu seyn; oder sie ist ihm zu subtil und geht durch, ohne von ihm gefaßt werden zu können, wie das Licht durch das Glas geht.

Im vierunddreißigsten Briefe führt der Verfasser die Grundzüge der wahren Immanenz weiter aus, indem er die im Früheren entworfenen Anfänge der Lehren der Freiheit weiter entwickelt, und im Allgemeinen die Möglichkeit der Erlösung, die Gesetze der Reintegration und das wirkliche Erscheinen des Erlösers in der Mitte der Geschichte, deren Hauptmomente bis zu Christus in nächster Beziehung auf die Religion zur Sprache kommen, darthut.

Nachdem im fünfunddreißigsten Briefe der von den Lehren der Philosophie des absoluten Wissens entnommene Einwurf, daß die endliche Welt, wenn sie nicht als im allgemeinen Geiste aufgehoben, mithin als in seinem abstrakten Fürsichseyn vernichtet, und dagegen als Besonderung des absoluten, als Selbstunterscheidung desselben erhalten und aufbewahrt gedacht werde, nur abstrakt und als ein anderes Seyn dem absoluten Seyn gegenüber, und somit unwahr, weil Gott nicht immanent aufgefaßt werde, nachdem dieser Einwurf dadurch seine Beantwortung und Widerlegung gefunden, daß nachgewiesen worden, wie die Creatur als solche, als Individuum (und eben so gut die ganze geschöpfliche Welt) nicht schon abstrakt sey, sondern daß nur ihr negatives Verhalten gegen den Creator sie in den gefallenen Zustand versetzt habe, wo sich ihr abstrak-

tes Fürsichseyn, ihre falsche Selbstigkeit entwickelt habe, und daß dieses Fürsichseyn daher überwunden werden müsse, um die wahre Immanenz zu erreichen; nachdem dies nachgewiesen worden, und es sich klar herausgestellt hat, daß die Immanenz des absoluten Wissens nicht die wahre, d. i. die Immanenz des Christenthums ist, als welche ihren höchsten Ausdruck in dem Satze des Erigena gefunden hat: „In verbo omnia facta sunt et continentur", wendet sich der Verfasser zu der Betrachtung dessen, wie das Christenthum als die Manifestation des ewigen Wortes im Kreise der Endlichkeit zur Erscheinung kommen könne und müsse. Indem er nun zeigt, daß, wie jede Manifestation durch eine Formation bedingt ist, so auch die Manifestation des göttlichen Geistes im Christenthume in einer bestimmten Formation erscheinen muß, stellt er die Bibel als die Basis dieser Formation dar, jedoch so, daß sie ihre lebendige Beseelung und Begeistung nur durch die Tradition empfängt. Denn sie ist es, die uns den Schlüssel zum tieferen Eindringen in das Innere jener unmittelbaren Darstellung der Wahrheit in der Bibel aufbewahrt, und ohne ihre Anerkennung zerfällt die in der Bibel enthaltene unmittelbare Offenbarung der Wahrheit und ihre lebendige, concrete Einheit in ein abstraktes Aggregat von unerklärlichen Phänomenen, von unbegreiflichen Fakten und von moralischen Sentenzen, wo denn das innere Leben, der Geist, entweicht. Dann treten die abstrakten Phänomene hervor, wo man etwa blos grammatikalisch oder äußerlich exegetisch an der Schaale herumtappt, ohne dadurch in den Geist einzudringen, oder wo man blos im Gefühle diesen Geist unmittelbar als „ein Wehen des Geistes" aufzufassen sucht, oder wo man in der Bibel nur eine gute Moral findet, und wo Christus — der Erlöser — etwa als ein ausgezeichneter Moralphilosoph betrachtet, und mit andern guten Lehrern parallelisirt wird. Die Anerkennung der Tradition führt nun den Verfasser nothwendig zur Idee und zum Begriff der Kirche und um diese spekulativ nach ihrer ganzen Bedeutung zur Erkenntniß zu bringen, erörtert er vorerst, was überhaupt die Form ist und was sie bedeutet. Sie gilt ihm aber mit Recht für die wesentliche Gestaltung des Geistes selbst, der sich darin als in seine lebendige Manifestation einführt, und in dieser seiner Manifestation ist. Der Geist kann sich nämlich überall nur in einer Form manifestiren, worin er sich selbst eingeführt hat. Diese ist nun in allen Manifestationen des Geistes im Kreise der Endlichkeit eben seine historische Gestaltung. Die wesentliche Form, worin der Geist des Christenthums sich innerhalb der Menschheit einführt, ist nun die Kirche. In ihr hat die Offenbarung der Wahrheit im Christenthume ihre Entwicklung in lebendiger Formation, worin der Geist sich manifestirt. Sie erscheint mithin als die Form, worin sich der göttliche Geist im Christenthume zur Menschheit Behufs

deren Restauration in ein bestimmtes Verhältniß gesetzt hat. Dieses Verhältniß des göttlichen und menschlichen Geistes in der Kirche ist wie jedes Verhältniß einer bestimmten Entwicklung unterworfen, welche abseiten des menschlichen Geistes, als dessen fortschreitendes Erkennen des reichen inneren Gehaltes der im Christenthume geoffenbarten Wahrheit selbst, unter dem dialektischen Gesetze aller Entwicklung des creatürlichen Geistes im Kreise der Endlichkeit steht. Wie aber die Kirche die wesentliche Form des Verhältnisses ist, worin sich der göttliche Geist zur Menschheit durch seine Manifestation im Christenthume gesetzt hat, so muß auch die Dialektik, der Widerspruch, und Gegensatz innerhalb ihrer selbst bleiben, wenn er das negative Moment nicht abstrakt fixiren will. Denn wenn der Widerspruch sich außerhalb fixirt, so macht er nothwendig die abstrakte Subjektivität zu seinem Principe, und faßt die Wahrheit nicht in der lebendigen Form ihrer Manifestation, sondern in der abstrakten Form der eignen Subjektivität auf. Dann stellt sich statt der lebendigen wesentlichen Form, worin der Geist sich selbst eingeführt hat, und sich als concrete Totalität in Einheit erhält, vielmehr ein Aggregat vereinzelter Subjektivitäten dar, wodurch der Gehalt der Wahrheit im abstrakten Urtheilen verflüchtigt wird. Hier wird denn auch die etwaige Form zu einem Produkte subjektiver Willkühr, und ist daher auch deren Einwirkungen und beliebigen Veränderungen unterworfen."

Der letzte Brief beschließt nun trefflich das Ganze damit, daß die aus den in dieser Schrift niedergelegten Forschungen gewonnenen wissenschaftlichen Resultate auf das Leben selber, als worin sie ihren wahren Werth erst erhalten, bezogen werden. Der Verfasser weist mit hohem Ernste darauf hin, daß, indem der Standpunkt der Immanenz in seiner Vollkommenheit dargestellt worden, das Subjekt mit dem Erreichen desselben noch nicht in ihm fixirt, und diese Vollkommenheit nicht auch damit auf dasselbe übergegangen ist. Es bleibt vielmehr, wie bei jedem Zustande und jeder Entwicklung im Kreise der (abstrakten) Endlichkeit, auch auf dieser Stufe für das Subjekt das Moment der (abstrakten) Endlichkeit selbst, das Unvollendete und der Einfluß der Negation. Der Widerspruch und die Macht der Abstraktion und des Fliehstrebens, welche überwunden worden, ist damit noch nicht getilgt; sie tritt vielmehr, wie Proteus, unter den verschiedensten Gestalten wieder hervor, ihre vorige Herrschaft zu erringen. So gilt es, fest zu halten an der erkannten und lebendig erfahrnen Wahrheit. Mit der fortschreitenden Erkenntniß der Wahrheit, und folglich der wahren Wirklichkeit, wird dann auch das Unwahre und der Schein immer mehr in seiner Nichtigkeit erkannt. Durch die Einsicht, welche durch Erkenntniß gewonnen wurde, wird unsrer innern Ueberzeugung das Siegel der Wahrheit aufgedrückt, und es

gewinnt dadurch nun auch das Gefühl an Sicherheit und Stärke. Die Ueberzeugung wird wahrhaft lebendig, und geht in die Gesinnung über, welche sich dann erst gründliche Rechenschaft geben kann über sich und über ihre Wahrheit, eben dadurch aber in sich fest und unerschütterlich wird, und unser ganzes Denken und Thun belebt. Eben so wirkt die Gesinnung wieder auf unsre Einsicht zurück, indem wir deren Wahrheit an uns erfahren, und so wird unser Streben, die Wahrheit immer mehr zu gewinnen, und uns in ihr zu erhalten, immer mehr mit Erfolg belohnt. Wahre und dauernde, auf ernstem Grunde ruhende Heiterkeit und innere Klarheit durchdringt unser ganzes Wesen, wenn wir den höchsten Anhalts- und Erfüllungspunkt unseres Daseyns gefunden haben, der uns ewig gewiß ist.“

Indem wir nun von dieser geistreichen Schrift Abschied nehmen, empfehlen wir sie dem theologischen und philosophischen Publikum als eine der ausgezeichnetsten Leistungen der letzten Jahre im Gebiete der spekulativen Wissenschaft. Wir begrüßen sie als den ersten wohlgelungenen Versuch, den spekulativen Standpunkt Baaders in der Wissenschaft auf umfassende Weise in der freiesten Bewegung eines eigenthümlichen reichbegabten Geistes geltend zu machen. Wenn auch der Verfasser noch nicht die innerste Tiefe der Baaderschen Philosophie ganz durchdrungen hat, so ist er doch weiter darin gekommen, als irgend Wer, der sich noch hat öffentlich darüber vernehmen lassen. Sein Standpunkt ist tiefer und gründlicher, als der unserer meisten Theologen und Philosophen, den des allerdings geistreichen und sehr achtungswerthen Günther nicht ausgenommen. Möge der Verfasser nach so schönen Erstlingsfrüchten seines gereiften Geistes seine großen Talente fernerhin mit freudiger Begeisterung der immer tieferen und reicheren Erforschung der Wahrheit widmen, und sofort uns mit ähnlichen oder noch umfassenderen Leistungen erfreuen, auf daß um so rascher die lang ersehnte Epoche herannahe, wo wieder ein begeisterndes und beseelendes Lebensprincip die neuerwärmten Adern der Zeit durchströmen und durchglühen mag, und wo die Wissenschaft selber dir tiefen Wunden heilen wird, die sie sich selbst und dadurch allem Leben geschlagen hat.

XI.

Ueber das Naturrecht unserer Zeit als Grundlage der Strafrechtstheorien, von Anton Arnold von Link. München, bei Anton Weber. 1829.

Höchst verderblich für die Praxis des Lebens ist das Vorurtheil, daß die Theorie keinen oder gar einen hemmenden Einfluß auf jene übe. Denn jeder Praxis, der guten wie der bösen, der verständigen wie der unverständigen liegt eine Theorie zu Grunde. Der Einsichtsvolle vermag Jedem, der ihm seine Praxis zeigt, die ihr, wenn auch ohne Reflexion, zu Grunde liegende Theorie aufzuweisen. Wenn nun nicht zu läugnen ist, daß die Wissenschaft in neuerer Zeit häufig einen verderblichen Einfluß in der That geübt hat, so ist dies leider nur allzu oft vom Unverstande der Wissenschaft als solcher zugeschrieben worden, während es doch leicht gewesen wäre, einzusehen, daß auch hier jener Ausspruch des Herrn gilt: „setzet einen guten Baum, so wird er gute Früchte bringen; setzet ihr aber einen bösen Baum, so wird er auch böse Früchte bringen", denn „an ihren Früchten sollet ihr sie erkennen." Wenn man also von der verderblichen Wirkung der Wissenschaft auf eine verderbliche Ursache in ihr zurückschloß, so hatte man vollkommen recht, wenn man die verderbliche Wirkung keiner andern als derjenigen Ursache zuschrieb, wodurch die Wissenschaft sich als eine solche erwies; ein handgreiflicher Irrthum aber wäre es, wenn man aus der Verderblichkeit einer bestimmten Gestaltung (vielmehr Mißgestaltung) der Wissenschaft auf eine Verderblichkeit der Wissenschaft in jeder Gestaltung einen Schluß machen würde. Vielmehr muß ja auch der Beschränkteste einsehen, daß, wenn eine gewisse Gestaltung der Wissenschaft einen verderblichen Einfluß übt, die dieser entgegengesetzte Gestaltung auch einen entgegengesetzten Einfluß auf das Leben üben muß. Denn überall setzt die Ursache die ihr entsprechende Wirkung, und umgekehrt kann jede Wirkung nur in der ihr entsprechenden Ursache wurzeln. Die Wahrheit kann überall nur wohlthätige Wirkungen haben, und was verderbliche Wirkungen hat, kann unmöglich in der Wahrheit begründet seyn. So kann denn auch die Meinung von der Gleichgültigkeit oder gar Verderblichkeit der Wissenschaft für das Leben nicht in der Wahrheit begründet seyn, weil sie offenbar die verderbliche Wirkung hat, daß dem Geiste des Irrthums und der Lüge

in der Wissenschaft nicht mit rechtem Nachdrucke entgegengewirkt wird, wobei es denn jenem Geiste nicht schwer fallen kann, sein Reich immer weiter auszubreiten, und in demselben Maße zu erstarken, als die berufenen Pfleger und Vertheidiger der Wahrheit an ihrer Pflicht irre werden, und die Waffen der Wahrheit gegen den Feind zu führen versäumen. Der Geist ist es nun einmal, der die Welt beherrscht, und wenn der Geist der Wahrheit sich nicht dieser Herrschaft bemächtigt, so usurpirt der Geist der Lüge dieselbe. Sieg und Herrschaft des Einen ist nur möglich durch Entkräftung und Unterwerfung des Andern.

Diese Wahrheit erweiset sich in allen Zweigen des Wissens, wie in allen Sphären des Lebens. Wenn nun aber die verderblichen Wirkungen der negativen Wissenschaft in denjenigen Gebieten des Wissens, welche in die Praxis des Lebens nicht so unmittelbar einzugreifen scheinen, absichtlich oder nicht absichtlich häufig verkannt und bei weitem geringer angeschlagen werden, als sie verdienen, so treten doch diese verderblichen Wirkungen um so schlagender und augenscheinlicher hervor, wenn die Principien einer negativen Wissenschaft in solchen Gebieten des Wissens angewendet werden, welche offenkundig unmittelbar in das Leben eingreifend den in jenen Principien verborgenen Segen oder Fluch über die Gesammtheit der Gesellschaft in reichem Maße ausschütten.

Der beste Beleg und genügendste Erweis für diese Behauptung ist vorliegende Schrift, in welcher der achtungswerthe und geistreiche Verfasser die sich gesetzte Aufgabe gründlich gelöset hat, nachzuweisen, daß der dem Naturrechte unserer Zeit in seinen verschiedenen Formen, so wie in den von diesen bedingten Gestaltungen der Strafrechtstheorie zu Grunde liegende Rationalismus weit entfernt, zur Wahrheit hinzuleiten, die Wissenschaft vielmehr in unversöhnbare Widersprüche mit sich selbst, so wie in Zerwürfniß mit dem Leben setzt, und daß nur die christliche Offenbarung die Mittel besitzt, eine spekulativ wie praktisch sich bewährende Wissenschaft des Rechtes aufzubauen.

Die ganze Schrift theilt sich in drei Abschnitte. Der erste behandelt das Naturrecht aus dem Standpunkte des subjektiven Rationalismus und enthält: I. eine Darstellung des allgemeinen Charakters dieser Wissenschaft, II. der beiden Hauptansichten des Naturrechts: die absolute und die relative (Kant, Fichte und Feuerbach) III. eine Beurtheilung derselben. Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit den Strafrechtstheorien und handelt ab: I. die relativen Theorien der Strafe. II. die absolute Straftheorie. Der dritte Abschnitt handelt von der Philosophie des Rechtes und der Strafe aus dem Standpunkte des objektiven Rationalismus (Hegel), und enthält: I. Einleitung: die Schelling'sche Philosophie. II. Hegels philosophi-

sches System im Ganzen. III. Hegels Ansicht von Recht und Strafe. Die Schrift schließt mit einem Rückblicke auf das Ganze, und mit einigen Andeutungen einer Grundlage derjenigen Ansicht, welche der Verfasser als die wahre mit Recht geltend macht.

Den gemeinsamen Charakter aller verschiedenen Schattirungen des Rationalismus findet der Verfasser in dem mit der sogenannten Periode der wiederauflebenden Wissenschaft begonnenen Abbrechen von aller durch Offenbarung, Tradition und Geschichte, wie durch unmittelbare Erfahrung überkommenen Lehre, von allem überlieferten Gesetz und bestehenden Bande unter den Menschen. Anstatt nämlich den Fortschritt in eine höhere Entwicklungsstufe durch Erfüllung der nächstvorhergehenden möglich zu machen, und den Glauben als Wurzel und Grundlage aller Wissenschaft, wie alles Lebens bewahrend, zu der höheren Stufe des wissenden Glaubens fortzuschreiten, empörte sich der Stolz des menschlichen Geistes gegen jede von Oben gegebene Schranke, weigerte sich, irgend etwas als Gabe zu empfangen und dankbar hinzunehmen, weil jedes Empfangen ein Vertiefen gegen den Geber verlangt und voraussetzt, und bestrebte sich, in autonomer Thätigkeit den Inhalt der Wahrheit aus sich selbst zu erzeugen, und nichts anzuerkennen, was nicht durch die eigene Vernunft als nothwendig gedacht werden müsse. Indem jedoch der Mensch die Vernunft nicht aus sich selbst, als sein eigen besitzt, sondern nur unter der Bedingung der freien Aufgabe alles Bestrebens nach selbstischem Erkennen, Wollen und Wirken und der freiwilligen Fortsetzung des göttlichen Erkennens, Wollens und Wirkens der göttlichen Vernunft theilhaft (nicht Theil von ihr) wird, so mußte sich jenes Unternehmen, Alles von dem endlichen, noch obendrein bereits von Sünde und folglich von Irrthum entstellten Ich abhängig zu machen, und selbst die Existenz Gottes nur in so fern anzuerkennen, als die Vernunft dieselbe als nothwendig zu erkennen und vor der höchsten Instanz des eignen Ichs zu rechtfertigen im Stande sey; dieses Unternehmen mußte sich nicht blos als vernunftlos, sondern sogar als positiv vernunftwidrig erweisen.

Der Verf. bemerkt, daß diese Zurückführung aller Dinge auf das Individuum und sein Denken, welches am Schlusse des vorigen Jahrhunderts Fichte auf die höchste Spitze getrieben, mit und seit Cartesius sich öffentliche Geltung errungen, und daß diese subjektiv-rationalistische Richtung der Philosophie seitdem auf alle Zweige des menschlichen Wissens bis auf die neuesten Zeiten einen vorherrschenden Einfluß geübt. Bei der Anwendung dieser Principien auf die Rechtsphilosophie, fährt der Verf. fort, fing man nun auch natürlich die Untersuchung über Recht, Sitte und Staat mit der Abstraktion von allem durch Geschichte, wie durch den Zusammenhang natürlicher

Verhältnisse Gegebenen — man fing sie an mit der Abstraktion von dem Staate selbst. So kam man denn bei einem Standpunkte an, der — die Menschen in absoluter Einzelnheit und Trennung erfassend, jene Hypothese eines ursprünglichen Zustandes erzeugte, worin sie einer unermäßigten Freiheit theilhaftig, und ledig wären aller Bande der Gemeinschaft, ledig einer höheren Richtung des Ganzen. Jede Verbindung unter ihnen sollte vielmehr als eine solche begriffen werden, die aus jenem ursprünglichen Naturzustande erst hervorzugehen habe.

Mit gründlicher Kenntniß stellt der Verf. die Ansichten von Kant, Fichte und dem diesem am nächsten verwandten Feuerbach dar, und zeigt mit großem Scharfsinne das Unhaltbare und sich in sich selbst Widersprechende der Lehren dieser Männer, nicht blos in den allgemeinen Principien ihres Naturrechts überhaupt, sondern auch in der besonderen Anwendung derselben auf die Strafrechtstheorie. In der Widerlegung jenes Naturrechts überhaupt ergibt sich dem Verfasser, daß die Unhaltbarkeit desselben für's Erste auf einer Ueberschätzung der menschlichen Vernunft beruht, indem die Urheber desselben an sie die Anforderung machten, ihm aus ihr selbst einen Inhalt zu erschaffen; für's Zweite aber darin, daß man mehr oder minder entschieden von einer unumschränkten Freiheit der Individuen und ihrer Trennung ausgegangen ist. Weßhalb denn die philosophische Wissenschaft des Rechts bestätigt, was die ganze neuere Philosophie erweiset, nämlich: daß die Vernunft des Menschen oder sein Denkvermögen nirgend einen wahren Inhalt, sondern überall nur eine leere Form — ein blos logisches Gesetz finden könne. Ebenso ergibt sich dem Verf. aus der Widerlegung der auf Fichte's und Feuerbach's Naturrecht zu gründen versuchten relativen Straftheorien als ihr gemeinschaftlicher Fehler, daß sie der Gerechtigkeit entbehren, weil sie diese ausschließlich in die Zweckmäßigkeit setzen, während die absolute Straftheorie, welche Kant auf das Princip der Wiedervergeltung zu gründen versuchte, nicht weniger der Gerechtigkeit ermangelt, weil sein absolutes Strafgesetz als auf den zwar kategorischen, aber doch nur logischen Imperativ gebaut, nur ein rein Formales und somit unvermögend ist, das Kriterium für den wirklichen Inhalt der Strafe zu seyn. Denn wo keine unveränderlich feststehenden Rechte und Pflichten, keine objektiv erkennbare Größe derselben, da auch keine Stufenfolge der Verbrechen — kein Maas der Vergeltung.

Um des Ueberganges zu Hegel willen als dem Repräsentanten der Philosophie des Rechtes und der Strafe aus dem Standpunkte des objektiven Rationalismus entwirft der Verf. die Grundzüge der Schelling'schen Philosophie in besonderer Beziehung auf die Philosophie des Rechtes. Indem er dieser Philosophie eine lebendigere Erkenntnißweise im Gegenhalte

der frühern mit Recht zugesteht, und sie als Vorbereitungsstufe zu einer geschichtlichen Philosophie bezeichnet, bemerkt er zugleich, daß ihr in ihrer ersten Entwicklungsstufe die Frage nach dem Verhältniß der Welt zu Gott zu erörtern, und damit die Beantwortung aller jener Fragen im Gebiete der Rechtsphilosophie übrig blieb, welche erst nach genügender Beantwortung jener Frage erledigt werden können. Während die höhere Vollendung dieser Philosophie, wie der Verfasser bemerkt, ihrem Urheber selbst vorbehalten blieb, war es vorzüglich Hegel, der jenen andern blos logischen Charakter ausbildend, den Rationalismus in objektiver Form auf die äußerste Höhe brachte, die er zu erreichen im Stande war.

Vorzüglich ausgezeichneter Anerkennung werth erweiset sich die Darstellung und Widerlegung von Hegels philosophischem System im Ganzen, welches in den Grundzügen mit Schärfe, Präcision und Klarheit entworfen wird, so wie von dessen Ansicht von Recht und Strafe insbesondere der Verf. bemerkt, daß, wenn der subjektive Idealismus am Subjekte des Denkens noch einen (relativ auf den objektiven) lebendigen Ausgangspunkt hatte, dieser objektive dagegen durchaus einer reellen Basis ermangle. Er fragt mit Recht: wer ein Denken jenseits aller Wirklichkeit und jedes denkenden Subjektes — ein eben so gegenstand- als subjektloses Denken zu denken vermöge? Was ein Gott bedeuten solle, der als Resultat und zwar als Resultat des Ineinanderspielens leerer Abstraktionen erscheine? Er zeigt ferner, daß der absolute Anfang, nämlich der Gedanke des reinen, d. h. von aller Erfüllung entblößten Seyns, welchen Hegel für das schlechthin Unmittelbare erklärt, das nichts mehr voraussetze, nichts sey, als die äußerste Abstraktion von allem Unmittelbaren, und daher nichts für sich Bestehendes, sondern ein nur durch jene Abstraktion Gemachtes, nur in ihr Vorhandenes, und daß er, indem er dieses sey, nichts Geringeres zur Voraussetzung habe, als die ganze vorhandene Welt, und daher das in sich Widersprechendste und Willkürlichste genannt werden müsse, was ersonnen werden könne. Daher erweiset sich denn auch diese Philosophie als unvermögend, eine Philosophie des Rechtes und eine Wissenschaft des Gerechten zu begründen, welche sie vielmehr ganz unmöglich macht, weil der gesammte Inhalt der bestehenden staats- und privatrechtlichen Institutionen dieser Lehre gemäß als das Resultat eines logischen Processes, die Weltgeschichte, wie die Geschichte jedes einzelnen Staates und seiner Institutionen ihr zu Folge als eine Emanation aus der abstrakten Denkform des Allgemeinen erscheint. Denn indem, wie der Verfasser bemerkt, ihr so alles, was da war und ist, durch den Begriff gesetzt und damit als gerecht und vernünftig erscheint, so erhellt, daß auf ihrem Standpunkte durchaus nicht die Frage seyn könne, ob das, was Rechtens ist, auch gerecht

sey. Es kann ihr folgerichtig beides nicht als verschieden gelten. Zugleich ist es offenbar, daß alle Individualität der Völker wie der Einzelnen, kurz alle Persönlichkeit dem Gedanken des Allgemeinen (als dem seine Kinder auffspeisenden Gott Saturnus) zum Opfer gebracht wird, und auf diese Weise nichts übrig bleibt, als der dürre Begriff des Allgemeinen, dessen ganze Wesenheit in der Verneinung des Besonderen besteht, und wonach denn, wie die gesammte endliche Welt nur als selbstloses Werkzeug für die Realisirung des abstrakten Begriffes des Allgemeinen, so die Bürger nur für den abstrakten Gedanken des Staates vorhanden wären.

In Beziehung auf den Begriff der Strafe, von welcher Hegel sagt, daß sie als Verletzung der Verletzuug Wiedervergeltung sey, und sich sonach als des Gesetzes eigene Wiederherstellung seiner, als die Versöhnung des Rechtes mit sich selbst erweise, bemerkt der Verf. mit Recht, daß, da das Wesen jenes allgemeinen Willens, von welchem Hegel ausgehe, blos das sey, kein individueller zu seyn, sondern diesen als aufgehoben zu enthalten, und also blos die Negation des bestimmten Willens zu seyn, der Wille aber schon ursprünglich nur als ein individueller, concreter — nur als der Wille einer bestimmten Person, wirklich Wille sey, daß folglich jener allgemeine Wille etwas in sich selbst Widersprechendes sey, so wie sich jenes allgemeine Denken ohne Denkenden als etwas sich in sich selbst Widersprechendes gezeigt habe. Dieselbe Bewandtniß hat es folglich auch, wie der Verf. bemerkt, mit dem Begriff des an sich seyenden Rechtes. Den Sinn nämlich, sagt der Verf., in dem derselbe hier genommen wird, erschöpft die Negation des besondern und des Unrechts. Hiemit sagt er aber einen nur negativen — einen Begriff aus, der nichts begreift.

Es gibt kein Recht, noch ein Gesetz, welches in der Art an sich wäre, daß es ein Bestehen hätte ohne ein lebendiges Subjekt, welches ihm zu Grunde liegt, und von dem es untrennbar ist. Wie das Eine nicht ohne Berechtigten, so ist das Andere nicht ohne Gesetzgeber denkbar.

Verhält es sich aber so, fährt der Verf. fort, was soll eine Verletzung jenes allgemeinen Willens oder dieses an sich seyenden Rechtes und Gesetzes — die Verletzung eines todten (und überdies in sich unwahren) Begriffes heißen? Was seine Wiederherstellung und Versöhnung mit sich selbst? Da ferner alle Momente mit gleicher Nothwendigkeit aus der dialektischen Bewegung dieses Begriffes folgen; so kommt hinzu, daß das Verbrechen diesem Systeme so nothwendig und unentbehrlich ist, wie die Strafe selbst. Ja, da der Begriff des ansichseyenden Rechtes in der Strafe erst die ihm angemessene Wirklichkeit erhalten soll, so erscheint das Verbrechen als die Bedingung von beiden.

Nachdem der Verf. in einem Rückblicke auf das Ganze noch einmal den blos formellen, abstrakten und subjektiven Charakter der modernen Philosophie berührt, indem sich ihm selbst die sich objektiv nennende Philosophie Hegels als eben so subjektiv wie die andern herausstellt, weil ja doch nicht jenes postulirte allgemeine Denken oder sein unbegreiflicher Begriff, sondern sein Erfinder es ist, der die Bestimmungen oder Momente desselben aus ihm entläßt und sie bewegt, gibt er noch einige Andeutungen, um den Weg zu bezeichnen, von dem er glaubt, daß er zur Wahrheit führe.

Nirgend kann nach dem Verf. ein todter Begriff als der Anfang und das Erste gesetzt werden, weder in der Wirklichkeit noch in der Wissenschaft. Nur ein freier Geist, ein höchst persönlicher Wille, kann als der Urheber der Dinge wie unsers Wissens von ihnen — nur Er als die Wurzel des Guten und Gerechten gedacht werden. Wenn dem aber so ist, so kann es auch kein objektives Wissen a priori, keine Construktion der Dinge im gewöhnlichen Sinne des Wortes geben. All' unser Wissen muß dann auf That und Geschichte — auf der Offenbarung dieses höchsten Willens und seiner thatsächlichen Erkenntniß beruhen. Das Positive, das eben darum mehr als ein blos Gedachtes oder Denkbares ist, kann nicht wieder aus dem Denken gefunden werden. Es kann nur das Ergebniß einer Erfahrung — nur eine zum Bewußtseyn gelangte innere oder äußere Thatsache seyn. Es ist eine unmittelbare geistige Erfahrung, eine Erinnerung unsers Wesens nöthig, damit die uns eingebornen Ideen uns gegenwärtig werden. Wie aber dem Menschen Hohes und Niederes nur in Gemeinschaft und als Glied einer großen Kette erreichbar ist, so auch die Anschauung jener Ideen. Getrübt und verdunkelt wie sie sind, kann überdies nur ein Licht von Oben sie verklären; es muß eine höhere That außer uns die freie That in uns hervorrufen, durch die sie uns wiedergeboren werden sollen.

So ist es denn auch in der Wissenschaft des Rechtes und des Gerechten.

Nur der Völker wie der Individuen lebendiges Bewußtseyn von dem von Gott Gewollten kann ihnen der Erkenntnißgrund des Gerechten seyn. Dieses Bewußtseyn in seiner welthistorischen Entfaltung, durch die es die Vorsehung seinem Ziele entgegenführt, zu erfassen, ist dem Verf. die Aufgabe einer wahren — einer geschichtlichen Philosophie des Rechtes. Denn da der gesammte Zustand des menschlichen Geistes nicht ein fertiger, sondern ein noch im Streben und Werden begriffener — seine Stufe in jeglichem Zeitalter zugleich Fortleitung und Entfaltung der Vergangenheit, so wie wiederum Keim für die Zukunft ist; so kann auch das rechtliche Be-

wußtseyn desselben nur im Werden erfaßt und darin erkannt werden.

Diese Fortbildung und Vervollkommnung aber selbst, wie die freie, schöpferische Thätigkeit der Menschen für sie, sie fällt einem andern Bereiche als dem der Wissenschaft — sie fällt dem Bereiche des Lebens und der Kunst anheim, in dem sich die Funktionen der Gesetzgebung und des Richteramtes bewegen.

Wenn man statt des lebendigen göttlichen Willens ein logisches Princip zur Wurzel des Gerechten und seiner Verwirklichung in der Geschichte macht; so wird hiemit zernichtet die Freiheit und Persönlichkeit des Menschen, zernichtet die Beziehung ihrer Gemeinschaft in Kirche und Staat auf eine höhere Persönlichkeit über ihnen. Es sinkt alles zu einem mechanischen Spiele herab.

Ein von Anbeginn lebendiges, inhaltvolles Gesetz dagegen hat eine reichere Natur und Bedeutung. Von ihm ist es natürlich, anzunehmen, daß es auf verschiedene Zwecke zugleich gerichtet sey. Ihm ist es vor Allem entsprechend, daß es zugleich zum Wohle derer, für welche es gegeben, und zur Verherrlichung dessen, von dem es ausgegangen, diene.

Dies gilt nun zuverlässig auch in so ferne es den Charakter eines Strafgesetzes hat, in so fern der, welcher es an die Menschen erlassen, auch will, daß seine Uebertretung geahndet werde. Er will es zunächst um Sein Selbst, um des Wortes Seines Gesetzes willen wie es im Bewußtseyn eines Volkes sich ausdrückt — und in so ferne ist die vom Staate an Seiner Statt verhängte Strafe Vergeltung — von Seite des Verbrechers Genugthuung.

Das Gesetz fordert jedoch auch Ahndung seiner Uebertretung um derer willen, für die es erlassen ist. Die Strafe ist so theils Mittel der Abschreckung für alle Bürger — Schutzmittel ihrer gesetzlichen Freiheit und Rechte gegen künftigen Angriff; theils ist sie Mittel der Besserung für den Verbrecher, insbesondere Mittel der Wiederbelebung der Stimme des Gesetzes in ihm, der Erweckung einer rechtlichen Gesinnung.

Beiderlei Momente sind gleich wesentliche Bestandtheile der Strafe und bestimmt, sich wechselseitig zu ergänzen und zu durchdringen. Diese Idee von der Strafe ist die allgemeine Vorstellung aller Völker und Zeiten."

Durch das Mitgetheilte sieht sich nun der Leser in den Stand gesetzt, es nicht übertrieben zu finden, wenn Ref. die vorliegende Schrift zu dem Ausgezeichnetsten zählt, was uns im Gebiete rechtsphilosophischer Forschungen das letzte Jahrzehend gebracht hat. Nur zu den schönsten Hoffnungen kann ein Mann berechtigen, der gleich bei seinem ersten Auftreten die Wissenschaft mit einer, wenn auch nicht umfangreichen, doch so gründlichen und gediegenen Schrift bereichert hat.

Durch diese Leistung hat sich der Verf. befähigt, nachdem er mühselige Wanderung durch die dürre und unwirthbare Wüste der modernen Philosophie vollbracht, in die Tiefen der wahrhafteu Philosophie einzudringen, und an dem großen Gebäude mitbauen zu helfen, welches zum Frommen der Kirche und des Staates trotz dem Sturmlaufen der Philister sich zu erheben begonnen hat.

XII.

Die Philosophie des Rechtes nach geschichtlicher Ansicht, von Friedr. Jul. Stahl. 1r Bd. Die Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie. Heidelberg, im Verlage der akademischen Buchhandlung von J. C. B. Mohr. 1830.

In der Vorrede bekennt der Verf., daß er dem Einflusse Schellings die Anregung und den Muth zur Arbeit, so wie den wissenschaftlichen Standpunkt seiner Ansicht verdanke. Vor allem ist es, sagt der Verf., der eine Grundgedanke seiner (Schellings) jetzigen Ansicht, der mich von nun an in allen meinen wissenschaftlichen Bestrebungen förderte. Mit diesem Hauptgedanken, dem Begriff der geschichtlichen Ansicht selbst, den Schelling am Anfange seiner Vorlesungen in wenigen Zügen mit einer das Innerste durchdringenden Klarheit und Gewalt hinstellte, beginnt überhaupt eine neue Aera der Philosophie.

„Nach dem Plane dieser Schrift erfüllt sie zwei Bände. Der erste, der hier erscheint, enthält die genetische Darstellung unseres rechtsphilosophischen Wissens bis auf den Eintritt der geschichtlichen Ansicht. Die Philosophie der neueren Zeit soll hier als eine große geistige Entwickelung erscheinen, in der jeder Schritt durch die vorhergehenden motivirt ist, jeder Gedanke im Mittelpunkte durch alle Sphären dringt, und wie bei organischen Erzeugnissen erst die Frucht aufklärt, wohin es im Keime abgesehen war. Darum habe ich gewöhnlich schon bei dem Beginne einer Richtung im voraus den Verlauf und das Ende angedeutet, und hinwieder die späteren Epochen an den Bestrebungen des Anfangs beleuchtet. Daß so die inneren Triebfedern des Fortganges sich aufhellen, die Annahmen und Systeme naturgemäß in einander greifen, ist die Gewähr, welche ich für die Richtigkeit der Darstellung suchte. Der zweite Band wird die Darlegung der geschichtlichen Ansicht enthalten in drei Abtheilungen. Die erste handelt von dem Rechte, seiner Entstehung und Fortbildung, die letzte von dem Gerechten, als dem Mittelpunkte der Ansicht. Die mittlere Abtheilung hat die Aeußerung der geschichtlichen Ansicht

in der Behandlung des positiven Rechts, in seiner wissenschaftlichen Auffassung, Anordnung, Anwendung, in der Abfassung der Gesetzbücher zu zeigen, und sie der bis jetzt herrschenden rationalistischen Ansicht gegenüber zu befestigen."

„Denn nicht der geringste Zweck dieser Schrift ist es, dem Rationalismus einen ewigen Denkstein zu setzen. Er muß auf seinem eigenen Gebiete, mit seinen eigenen Waffen bekämpft werden, durch die strengste genaueste Gedankenfolge, die eben so bereit ist zu der äußersten Abstraktion, welche in den leeren Gedankenbestimmungen sich bewegt, als zu der Betrachtung des lebendigen Wirkens in der Welt; die aber den eingeschlagenen Weg streng festhält, und es nicht zugibt, daß zwischen dem einen und dem andern geschwankt, und was auf diesem erhalten worden, jenem angeeignet werde. Es muß zugesehen werden, ob solcher Prüfung und Verfolgung, wie er sie selbst fordert und anspricht, der Rationalismus auch Stand halte. Noch kämpft die Theologie mit diesem Widersacher. Der Sieg wird ihr erleichtert werden, wenn er auf andern Gebieten gleichfalls bewältigt wird. Dazu hat Schelling jetzt das Zeichen gegeben, der ihn in der Philosophie selbst für den Einsichtsvollen gleichsam mit einem einzigen Hauche zerspreute."

Hiemit ist der Gesichtspunkt genau bezeichnet, von welchem aus der Verf. seine Aufgabe aufgegriffen hat. Es ist die Entgegensetzung des Logischen als zeit- und thatlos gegen das Geschichtliche. Das Princip des Rationalismus ist nach dieser Ansicht das Denken vor allem Inhalte außer ihm selbst, also seine eigenen Gesetze, Formen und Bestimmungen. Nur was diese schon enthalten, hat den Charakter logischer Nothwendigkeit. Was die Vernunft nicht anders denken kann, wenn sie noch Vernunft bleiben will, ist allein sie selbst. Was sie enthält, ist aus ihr vor aller Erfahrung zu erkennen, und muß rein a priori aus der Vernunft und nach der Vernunft gefunden werden. Es muß die Dinge so enthalten, daß das Gegentheil derselben undenkbar ist. Es ist selber nur darum, weil es nicht nicht seyn kann. Vernunft als Princip der Philosophie duldet daher kein Geschehen, keine Schöpfung, sie duldet nichts Neues, erst Hinzukommendes. Es gibt nach ihr eigentlich gar keine Veränderung. Damit ist nun aller lebendige Zusammenhang in der Welt aufgehoben, Freiheit ist unmöglich, und also auch Unsterblichkeit und Persönlichkeit. Dieser rationalistischen entgegen steht die geschichtliche Ansicht. Ihr Wesen ist, daß etwas geschehen ist und geschieht, daß es eine freie That gibt. Nach jener ist die Welt und alle besondern Dinge im Wesen Gottes enthalten, und das ganze erfüllte All blos eine Emanation der leeren Denkbestimmungen, nach dieser ist die Welt entstanden (geschehen) durch seine freiwillige Schöpfung. Denn die Welt hat keine Einheit, wenn

nicht eine persönliche. In der ganzen Welt ist die bestehende Mannigfaltigkeit und Veränderung nur denkbar durch ein von allen Beschaffenheiten freies Subjekt, d. h. durch einen persönlichen Gott. Die Person ist das vollendetste System, das Ursystem, und es gibt kein System außer ihr. Wir streben nur darum, alles systematisch zu machen, weil Gott persönlich ist. Die Schöpfung ist nur denkbar als freie That. Denn durch sie erhält der Eine selbstbewußte Wille Bestimmungen, die keineswegs zu seinem Wesen gehören, die also etwas außer ihm — sein Produkt sind. So ist die Welt außer Gott: nicht daß sie von ihm unabhängig wäre, oder daß sie seyn könnte, wenn er sie nicht in jedem Augenblicke gleichsam von Neuem wollte; sondern dadurch, daß Gott Gott ist, ohne die Welt zu seyn, daß er sie hervorbrachte, ohne sie hervorbringen zu müssen. Das Vermögen des Geistes aber, die Thaten Gottes (im Einzelnen der Schöpfung) zu erkennen, ist die Anschauung. Sie allein ist das Vermögen, das wahrhaft Seyende, die Bestimmtheit, zu erkennen; sie ist die wahrhaft apriorische Kraft des Geistes, und er hat sie, weil er in die große Harmonie der Welt geschaffen ist, — gleichsam durch eine Sympathie mit der Natur und den Begebenheiten. Was aber der Geist also erkennt, ist real, wirklich, nicht blos abstrakt nothwendig; er weiß es mit der Zuversicht des Glaubens, nicht mit der Nothwendigkeit der Mathematik. Mit Anschauung schon dem Worte nach gleich ist Spekulation. Spekulative Philosophie ist also diejenige, welche die Welt als eine freie That des persönlichen Gottes betrachtet, also die geschichtliche Philosophie oder das System der Freiheit im Gegensatze mit den logisch-rationalistischen oder Nothwendigkeitssystemen der bisherigen Philosophie."

Von diesem Standpunkte aus widerlegt der Verf. mit ausgezeichnetem Scharfsinne und gründlicher Kenntniß den gesammten Rationalismus in allen seinen Entwicklungsstufen von Descartes bis Hegel, und in dieser Beziehung nur über einen Punkt, der freilich über vieles Andere entscheidend ist, wünschten wir, daß sich der Verf. bestimmter möchte ausgesprochen haben. Wenn nämlich der Verf. zeigte, daß der Rationalismus Abgötterei treibt mit der logischen Form, und als die durchgeführte Abstraktion alle Wahrheit tilgt, so genügte es nicht, blos im Vorbeigehen einmal zu bemerken, daß der Rationalismus bei consequenter Durchführung unvermeidlich zur Selbstvergötterung führt, sondern es mußte zugleich, und zwar als das Wichtigste, nachgewiesen werden, daß nicht ein Irrthum des Verstandes, nicht eine auf dem Wege der Forschung als Durchgangspunkt unvermeidlich sich ergebende Abstraktion des nur noch nicht tief genug durchgebildeten Verstandes, sondern das Selbstvergötterungsstreben des Menschen, der Stolz, nicht aus einem Höheren, sondern nur aus, in

und durch sich selbst alle Wahrheit zu gewinnen und zu besitzen, also der böse Wille, der Abfall von Gott die letzte und tiefste Quelle des Rationalismus ist, und daß also die Verstandesabstraktion nicht Ursache, sondern lediglich Folge der Willensabstraktion ist, die Selbstvergötterung im Erkennen nicht Ursache, sondern Folge des Selbstvergötterungsstrebens im Willen. Die Wurzel des Rationalismus ist nur dann und dort gründlich getilgt, wann und wo anerkannt wird, daß der Mensch (wie jedes intelligente Geschöpf) weder die Wahrheit aus sich hat, noch sie sich willkürlich nehmen kann, sondern nur durch Eingang in und durch Aufgeben seines Willens an Gott der göttlichen Wahrheit als einer frei von Gott erschlossenen Gabe theilhaft zu werden vermag. Rationalistisch ist folglich jede Lehre, welche erst beweisen zu müssen meint, daß Gott sey, welche den Irrthum als nothwendiges oder unvermeidliches Durchgangsmoment zur Wahrheit erfaßt, welche das nur für wissenschaftliche Erkenntniß gelten läßt, wozu sie sich genöthigt sieht, welche die Freiheit der Wissenschaft darin und dadurch begründet wähnt, daß es ihr gestattet sey, alle Wege des Zweifels und des Irrthums durchzumachen, um zur Wahrheit zu gelangen, und die sich nicht scheut, einen solchen Pseudoproceß als einen organischen darzustellen.

Wenn der Verfasser der rationalistischen die geschichtliche Philosophie als die einzig wahre entgegensetzt, so kann diese Entgegensetzung nicht so gemeint seyn, daß Vernunftwissenschaft aufgegeben und die Philosophie der blinden Empirie des Geschehenen anheimgegeben werden sollte, auch nicht so, daß der rationalistischen Auffassung Gottes als dem zeit- und thatlosen substantiellen, d. i. unpersönlichen Denken die Lehre entgegengesetzt werden sollte von Gott als dem in der Zeit und ihrer Geschichte werdenden und sich verwirklichenden und vollendenden absoluten Wesen, sondern jene Entgegensetzung ist nach dem Verf. nur so gemeint, daß an die Stelle der bisherigen rationalistischen Philosophie, welche Gott als ein blos logisches (wenn auch absolutes) Gedankending, als ein bewegungsloses, also unpersönliches, lebloses und blos passives Seyn, welches nur ist, weil es nicht nichtseyn kann, auffaßte, eine Philosophie treten soll, welche geschichtlich genannt werden kann, obwohl sie eigentlich und wahrhaft genetisch genannt werden muß, weil sie Gott auffaßt als den sich in seinem Erkennen, Wollen und Wirken in ewiger Verjüngung sich ewig selbst erzeugenden Absolutdaseyenden, und von Ewigkeit in allen Momenten und Elementen seines Daseyns in sich selbst Vollendeten. Nur von einem solchen lebendigen Gott kann eine Schöpfung als freie That ausgesagt werden. Der Begriff der freien That ist aber keineswegs im Sinn der Willkür zu nehmen, und es ist irrig, zu meinen, wenn man die Schöpfung als willkürliche That Gottes läugne, so könne man sie nur als eine Gott

abgenöthigte auffassen. Denn der wahre Begriff der Freiheit steht über dem der Willkür, wie dem des Genöthigtseyns, als beide Momente aufhebende, Freiheit und Nothwendigkeit identisch setzende Mitte, und wie in Gott immanent wie emanent jede That gleich frei und gleich nothwendig sich erweist, so kann auch die That der Schöpfung weder als willkürliche, noch als abgenöthigte, sondern nur als frei-nothwendige und somit als wahrhaft freie That Gottes betrachtet werden. So wenig man mit der Läugnung des Genöthigtseyns Gottes zur Schöpfung in den Abgrund einer schrankenlosen Willkür des göttlichen Entschlusses stürzt, so wenig fällt man mit dem Begriff des Genetischen in eine gesetzt und formlose Willkür des Denkens oder in eine Läugnung der Nothwendigkeit der Logik. Vielmehr ergänzen sich in wechselseitigem Ineinandereingang Freiheit und Nothwendigkeit, Seele und Leib, Fülle und Hülle, Inhalt und Form. Daher kann diese Philosophie auch nicht in dem Sinne System der Freiheit sich genannt wissen wollen, daß dasselbe die Bedeutung der Nothwendigkeit völlig von sich ausschlösse, sondern nur in dem Sinne, daß es die Nothwendigkeit nicht über, sondern unter die Freiheit, die Natur nicht über, sondern unter den Geist setze, aber in harmonische Vereinung miteinander zusammengegangen.

Freudig erkennen wir mit dem Verf. an, daß die Idee einer solchen Philosophie das Segenreichste ist, was die Wissenschaft je zu Tage gefördert. Doch ist hiermit nur die Grundlage der wahrhaften Philosophie bezeichnet. Nun muß auch in der umfassenden Durchführung durch alle Gebiete der Wissenschaft wahrhaft Ernst gemacht werden. — Der vorliegende erste Band der besprochenen Schrift ist in vier Bücher eingetheilt, wovon sich das erste mit der Rechtsphilosophie der Griechen (Platon und Aristoteles), das zweite mit der abstrakten (rationalistischen) Rechtsphilosophie (Spinoza bis Fichte), das dritte mit der pragmatischen Rechtsphilosophie (Machiavelli und Montesquieu), das vierte Buch endlich mit dem Uebergang zur geschichtlichen Rechtsphilosophie (Schelling und Hegel) beschäftigt.

Auffallend ist es, daß der Verf., einer Schule angehörend, die mit Recht sonst nicht gewohnt ist, die Geschichte der Philosophie und folglich der Rechtsphilosophie erst mit den Griechen beginnen zu lassen, von dieser Auffassungsweise, gewiß mit Unrecht, völlig abweicht, und in der That den ganzen Orient und die ersten Anfänge und Grundlagen aller Entwicklung, also auch der griechischen, übergehen zu können, und wirklich erst mit den Griechen beginnen zu können meint.

Die Darstellung der griechen Rechtsphilosophie selbst als ideale (Plato) und empirische (Aristoteles) ist mit Gründlichkeit und Scharfsinn ausgeführt.

Auf's Neue müssen wir uns aber wundern, wenn wir

sehen, wie der Verf. unmittelbar von der Rechtsphilosophie der Griechen, zu der modernen, abstrakten und rationalistischen Rechtsphilosophie, welche mit Descartes und Spinoza beginnt, übergeht, ohne der Rechtsphilosophie und Rechtsgestaltung des Mittelalters auch nur mit einem Worte zu erwähnen. Die Umwandlung, welche die Rechtsphilosophie durch das Christenthum erfahren hatte, ist gänzlich zur Seite liegen gelassen, und vom antiken Heidenthum sogleich zum modernen übergegangen, welch' letzteres doch geschichtlich nur aus dem Zerfall des Christenthums hervorgegangen ist, wie das antike aus dem Zerfall und der Entstellung der Urtradition. Daher kann die vorliegende Schrift keineswegs als das, was sie seyn will, als Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie gelten, denn sie übergeht gerade die wichtigsten geschichtlichen Momente, nämlich die positiven, organischen, um sich ausschließlich mit den negativen, mechanischen, abstrakten und rationalistischen zu beschäftigen. Eine gründliche Widerlegung des Rationalismus aber auf dem eigenen Gebiete desselben, mit seinen eigenen Waffen kann diese Schrift mit vollem Rechte genannt werden. Würde der Verf. bei einer neuen Bearbeitung auch die positive und organische Seite der Geschichte der Rechtsphilosophie mit gleicher Tiefe und Gründlichkeit entwickeln, so würde die gegenwärtige Leistung erst recht in ihrem vollen Lichte erscheinen und ein Werk zu Stande gebracht seyn, welches für die Zukunft der Rechtswissenschaft gleich lichtgebend sich erweisen müßte. Dazu müßte aber der Verf. die Kühnheit haben, sich zum Höhepunkt der wahrhaft christlichen Spekulation emporzuschwingen, weil es trotz allen Einreden doch nur einzig und allein von diesem Standpunkte aus ein wahrhaftes Urtheil über die Geschichte überhaupt, so wie über jeden Zweig derselben gibt. Dieses fühlt der Verf. auch, indem er am Schlusse seiner Schrift sagt: „So ist auch diese gegenwärtige Schrift nur dem Wunsche und der Gesinnung des Verf. nach christlich: nach der wirklichen Leistung hingegen vielleicht nur theistisch. Es ist nämlich darin von den Problemen der Rechtsphilosophie gezeigt worden, daß sie ohne die Persönlichkeit Gottes sich nicht lösen lassen. Um christlich zu seyn, hätte sie aber auch zeigen müssen, daß dieselben ohne den Sündenfall, die Versöhnung, die Dreieinigkeit, jene Vorgänge in Judäa u. s. w. unerklärlich, durch diese aber erklärt sind. Das ist aber theils gar nicht, theils doch nicht mit Evidenz geschehen."

Was nun aber die wirkliche Leistung der Schrift betrifft, nämlich die Widerlegung des Rationalismus in allen seinen Gestalten, so dürfte sich kaum eine andere denselben Gegenstand behandelnde Schrift der vorliegenden an die Seite stellen. Mit dem größten Scharfsinn verfolgt der Verf., um uns so auszudrücken, den rothen Faden, der sich durch alle Gestaltungen des Rationalismus hindurchzieht, und zeigt, wie in

der früheren als im Keime die spätere schon enthalten war. Gleich gründlich ist die Darstellung und Beurtheilung der pragmatischen Rechtsphilosophie der neuern Politik (Machiavelli und Montesquieu). Ein wahres Meisterstück dialektischer Kunst aber ist die Darstellung und Widerlegung der Hegelschen Philosophie überhaupt, so wie insbesondere und vorzugsweise des Hegelschen Naturrechts und der Hegelschen Philosophie des Geistes. Das Geheimniß der Hegelschen Methode ist dem Verf. völlig enthüllt, hat daher seinen Zauber über ihn verloren, und vermag ihm nicht die innere Leere und Nichtigkeit mehr zu verhüllen.

XIII.

Ueber die geschichtliche Entwicklung der Begriffe von Recht, Staat und Politik. Von Friedrich von Raumer. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig, bei Brockhaus. 1832.

Der Verfasser hat sich in dieser Schrift die Aufgabe gestellt, die wichtigsten Punkte der theoretischen und literarischen Entwicklung der Lehren über Recht, Staat und Politik anzudeuten. Er beginnt mit einer sehr gedrängten Darstellung der Begriffe von Recht, Sittlichkeit und Religion bei den Indern, Aegyptern, Assyrern, Medern, Persern, Phöniziern und Juden. Eine wissenschaftliche Entwicklung obiger Begriffe findet er aber erst bei den Griechen. Wichtiger als die Pythagoräer, deren politischer Bund in dem öffentlichen Leben zu fremdartig dastand, als daß er hätte wurzeln und obsiegen können, wichtiger als die Stoiker und Epikuräer erscheinen dem Verf. für die Wissenschaft Platon und Aristoteles. Nach einer lichtvollen Darstellung und Beurtheilung der Lehren dieser Denker über die hieher gehörigen Gegenstände geht der Verf. zur Entwicklung der Rechtsbegriffe bei den Römern über, und beschließt die Betrachtung der Rechtsgestaltung der alten Welt mit folgenden zusammenfassenden, aber treffenden Bemerkungen über ihre Mängel:

1) standen, selbst bei den Griechen, der Einzelne mit seiner Berechtigung und der Staat als allgemeiner Begriff, einander zu getrennt gegenüber. Die individuelle Freiheit, die Persönlichkeit, hatte noch nicht ihre rechte Stelle und Bedeutung gefunden, und eben so wenig war das politische und rechtliche Element in gebührendem Maaße verschmolzen. Bei den Griechen überwog oft, z. B. bei den Spartanern und Kretern, die disciplinarische Richtung, so wie bei den Römern die privatrechtliche. Die persönliche Freiheit soll aber vom Staate nicht verschlungen, dieser nicht um jener willen aufgelöset werden.

2) Alle Verfassungen waren nur Stadt-; nicht Staats-Verfassungen; daher trotz vieles Löblichen unzählige Mißverhältnisse bei den Griechen und völlige Auflösung alles öffentlichen Lebens bei den Römern, zur Zeit des Kaiserthums.

3) Auch die freiesten Verfassungen der alten Welt erscheinen als enge unduldsame Oligarchien, und die, selbst von Platon und Aristoteles anerkannte, Sklaverei, ist eine verwerfliche Sonderung der Menschen, die um so mehr auffällt, da alle andern heilsamen Gliederungen des Staates allmälig in der Anarchie und Tyrannei völlig verschwinden.

4) Die gelehrteste Entwicklung des römischen Privatrechts konnte den Mangel einer tieferen Rechtsphilosophie nicht verdecken, und noch irriger ist es, mit jenem Privatrechte, ohne Staatsrecht, eine lebendige Entwicklung in Staat und Volk bewirken zu wollen.

In der Regel, fährt der Verfasser fort, wird das Mittelalter, zu dem wir jetzt übergehen, oder die Zeit von der Völkerwanderung bis auf die sogenannte Wiederherstellung der Wissenschaften und die Reformation, als ein Zeitalter der Barbarei bezeichnet und in den geschichtlichen Entwicklungen der Begriffe von Recht und Staat fast ganz übergangen, weil damals keine theoretischen Bücher über diese Gegenstände wären geschrieben worden. Jenes Verfahren ist aber durchaus irrig, und die letzte Behauptung nur in so fern zu erweisen, als man die Form strenger Compendien oder abgerundeter Systeme einer Wissenschaft verlangt; sonst offenbart sich in jeder Schrift jener Zeit ganz augenscheinliche Umwandlung der Ansichten von Recht, Staat und Politik. Nur waren Theorie und Praxis so lebendig verwachsen, daß jene sich nicht mit Bewußtseyn der letztern gegenüber, oder über sie hinaufstellte; die wissenschaftliche Zergliederungskunst trat nicht ein, weil noch kein Leichnam zum Anatomiren vorlag. Nachdem aber die neuere Zeit in dieser Kunst so geübt worden, sollte man sich mit Unbefangenheit zum Mittelalter zurückwenden und darstellen, was dasselbe über die bezeichneten Gegenstände zugleich gedacht und geleistet hat.

Das Christenthum und das deutsche Volksthum sind die beiden Grundlagen, auf denen das ganze Mittelalter beruht, die großen Keime, aus denen alles Neue und Eigenthümliche hervorsproßt. Durch sie entsteht ein durchaus anderes Verhältniß zu Gott, zur Welt, zu allen Mitmenschen, zu sich selbst. Oder, um sich auf die in Rede stehenden Punkte zu beschränken:

1) Zu den Offenbarungen durch Natur und Geist, von denen Griechen und Romer allein wußten, tritt die Schrift; und die stete und feste Bezugnahme auf diese höchste, unantastbare, über jede willkürliche Veränderung hinaufgestellte Gesetzquelle, mußte eine Sinnesart und Haltung erzeugen, die von der klassisch-antiken wesentlich verschieden, ja oft ihr entgegengesetzt war.

2) Aus dieser religiösen Grundlage entwickelte sich die Kirche mit ihrer ungemein reichen Gliederung und folgerechten

Stellung; es entwickelte sich ein System von Rechten, das die heidnischen Ansichten, und in der Regel mit Grunde, verwarf.

3) In der Mitte zwischen den tyrannischen Kasten Indiens und Aegyptens und der anarchischen Auflösung in den späteren Zeiten Griechenlands und Roms, stehen die germanischen Stände. Der Priester ist weder durch Geburt alleinherrschend, noch in einen wechselnden Beamten verwandelt, noch völlig bei Seite geschoben; sondern hat einen Beruf, zu dem er sich tüchtig machen soll, und wirkt als Standesglied mit Recht in kirchlichen, wie in weltlichen Kreisen.

4) Der Adel zeigt naturgemäß mehrere Abstufungen vom landsässigen Edelmanne bis zum Reichsfürsten und das Ritterthum verbindet auf neue und schöne Weise den persönlichen erst zu erwerbenden Adel, mit dem sachlichen auf Eigenthum sich gründenden.

5) Der dritte Stand erhebt sich, und an die Stelle der zahlreichen wilden Volksversammlungen tritt die den Alten unbekannte, höchst folgenreiche Idee der Repräsentation. Nun verwandeln sich

6) die Stadtverfassungen in wahre Staatsverfassungen, ohne jedoch um des Mittelpunktes, der Hauptstadt, willen die einzelnen Theile zu vernachlässigen. Vielmehr ist die Staatsverfassung nur die Spitze, welche auf den Verfassungen der Dörfer, Städte, Landschaften ruht.

7) Die Häupter der ganzen Christenheit, nach ihrer kirchlichen und weltlichen Seite, sind der Papst und der Kaiser; durch sie soll alle Gewalt zwischen Staaten sich in Recht verwandeln, wie das Christenthum überhaupt für das Völkerrecht eine neue und preiswürdige Grundlage darbot.

8) Dasselbe mußte nach seinem innersten Wesen die Sklaverei unbedingt verwerfen, und überhaupt die persönliche Freiheit in diejenigen Rechte einsetzen, welche sie im Alterthume bei dem Uebergewichte des allgemeinen Begriffs des Staats nie erhielt, und die doch wesentliche Bedingungen wahrhafter Bildung und Entwicklung sind. Ebenso erschien

9) das Geschäft des Hausvaters, sein Gewerbe, jetzt in viel schönerem Lichte, als selbst bei den Griechen, welche dasselbe verachteten, und um der Beziehung auf das Oeffentliche willen, nie zu der richtigen Würdigung kamen, welche sich schon in den Worten: Meister, Geselle, Lehrling, ausspricht.

10) Das Verhältniß der Frauen und das der Kinder zu den Aeltern ist ein anderes und zweifelsohne ein besseres geworden. Endlich

11) sind sogar die Sachen mit in den Kreis des Persönlichen und Lebendigen gezogen; der Begriff des Eigenthums erscheint im Lehenrecht auf eine ganz neue Weise begründet,

und wird verklärt ins Personen- und Staatsrecht hinüber-geführt.

Alle diese umfassenden und durchgreifenden Veränderungen müssen wir im Wesentlichen für Besserungen erklären; ob wir gleich weit davon entfernt sind, mit dem Mittelalter Götzendienst zu treiben, seine Gebrechen abzuläugnen, oder seine unbedingte Herstellung zu wünschen. Auf jeden Fall wäre es gerathen gewesen, jene Gebrechen einzelner Theile an dem gebrechlichen Körper zu heilen, also Auswüchse des Christlichen durch ächt Christliches, des Germanischen durch Germanisches. In Bezug auf die Kirche hielten Katholiken wie Protestanten, bei aller Feindschaft, an diesem richtigen Gedanken fest, bis im achtzehnten Jahrhundert die Religion durch Atheismus verklärt werden sollte; hinsichtlich des Staats gerieth man aber schon im sechszehnten Jahrhundert (so anziehend auch sonst der Reichthum geistiger Bewegung und Entwicklung erscheint) auf böse Abwege, indem das römische Recht und die antike Politik (mit völligem Absehen von allem seit 1000 Jahren Geschehenen) als Vorbild und allgemeines Heilmittel aufgestellt, oder doch nach jenen Grundsätzen fortgeschlossen ward. Der Erste, der uns auf diesem bedenklichen Wege begegnet, und als Anführer der neuen Politiker bezeichnet werden muß, ist Macchiavelli (geb. 1469, gest. 1527). Die künstlichen Verhältnisse und die Zerrüttungen der italienischen Staaten, so wie die aufmerksame Betrachtung der alten Welt, erzeugten seine Ansichten. In seinen beiden Werken fehlt die Rücksicht auf Recht und Sittlichkeit keineswegs durchaus; allein im Ganzen sind sie von der Politik gelöset und ihr untergeordnet. Ihm ist das Christenthum nur ein Princip des Leidens, statt des Thuns, einer verkehrten Betrachtung und Entsagung dieser Welt. Kirche und Papstthum erscheint ihm lediglich als Quelle der Zerrüttung und Auflösung Italiens: die christliche Ansicht und Lebensweise habe die Welt schwach gemacht und in die Hände der Frevler gegeben!

Minder bedeutend, zugleich schon dem Geiste des Mittelalters entfremdet, sind Thomas, Bodinus, Justus Lipsius, Johann Mariana.

Ganz anders als die Katholiken Macchiavelli und Mariana betrachteten die großen Reformatoren, insbesondere Luther, Recht, Staat und öffentliche Verhältnisse. Die Fragen über Ehen, ständische Verhältnisse, Krieg, Frieden, Bündnisse, Gehorsam, Empörung ꝛc., entschieden sie wesentlich nach biblischen, und insbesondere christlichen Grundsätzen. Philosophische Beweise und heidnische Beispiele hatten dagegen bei ihnen ungleich weniger Gewicht: und wenn sich später innerhalb der protestantischen Welt auch unchristliche Lehre und Anwendung einfand, so geschah dies im Widerspruch mit den Grundsätzen der ersten Häupter: eine Erscheinung, die sich nicht weniger

innerhalb der katholischen Kirche findet. Größtentheils durch die Schuld der letzten (d. i. der Verwalter derselben) war es dahin gekommen, daß die beinahe instinktmäßige Weise (?) durch unbewußte Begeisterung alles von der religiösen Seite als ein großes Ganzes zu betrachten, nicht mehr ausreichte, und das Bedürfniß neuer Untersuchung und Begründung entstand. Dies war an sich kein Verlust (?), sondern ein Gewinn, und nach dem Beseitigen des Irrigen und Verwerflichen kann eine neuere und vollständigere Durchdringung, ein innigeres und einigeres bewußtes Leben eintreten; Schwärmer aber und kalte Naturen begegnen sich nur zu oft auf ihren Wegen, so verschieden sie auch zu seyn scheinen, und wirken dahin, das Band der bürgerlichen Ordnung, das allgemeine Recht und Gesetz zu verwerfen, und ihre anarchische Willkür darüber hinauf zu setzen. Wiedertäufer, Levellers, Jakobiner sind gleich verdammlich, mögen sie ihre Lehre aus der Bibel, oder aus dem Contract social beweisen wollen. Die Unruhen in Deutschland, und Frankreich, der Abfall der Niederländer, die englische Rebellion waren Ereignisse von solchem Umfange und so durchgreifender Wichtigkeit, daß sie auf die theoretischen Ansichten den größten Einfluß haben mußten, so wie sie gutentheils daraus hervorgingen.

Nun wendet sich der Verf. zur Darstellung der Lehren des Hugo Grotius, Seldens, Hobbes, James, Harrington, Oceana, Benedikt Spinoza, Samuel Puffendorf, Rachel, Alberti, Heinrich und Samuel Cocceji. Sodann zeigt er, daß in den Systemen dieser Männer bereits alle Wurzeln der folgenden liegen, nämlich:

1) der Grundsatz der mechanischen Nothwendigkeit durch bloße äußere Gewalt, wie ihn Hobbes aufstellt;

2) die Errichtung einer zweckmäßigen Nothwendigkeit durch Vertrag, woraus der Grundsatz der Geselligkeit des Puffendorf hervorgeht, und fast mehr politisch als rechtlich erscheint;

3) der Grundsatz der Moral, wo die rechtliche Freiheit und Gleichheit auf die Nothwendigkeit gegründet wird, das Sittengesetz auszuüben. (Cocceji.)

Das Unzureichende dieser drei Ansichten ergibt sich aber aus Folgendem:

1) Hobbes stellt Recht und Gewalt gleich, während beides einander entgegen steht. Er sucht verkehrt den Grund des Rechts in einem Zustande vor, und ohne alles Recht. Auch liegt dies nicht im Zwange, vielmehr ist dieser nur da, um das Recht zu erhalten. Die schwere Frage: wie Recht und Zwang im Staate neben einander versöhnt werden müssen, hat er nirgends gelöset; auch vergessen, daß schon bei den einfachsten Verhältnissen, z. B. der Ehegatten, Aeltern, Kin-

der, jeder Furcht Vertrauen, jeder Abneigung Liebe gegenüber stehen müsse.

2) Allen Verträgen, worauf Puffendorf und seine Anhänger Recht und Gesellschaft gründen wollen, muß doch die Verbindlichkeit vorhergehen, sie zu halten, und diese beruht auf dem Begriffe des Rechts. Sie machen also das, woraus etwas abgeleitet werden soll, wieder zu dem, was abgeleitet wird, und begehen einen Kreis im Schließen.

3) Die dritte Ansicht geht darauf hinaus: daß wir Rechte haben, damit unser moralisches Handeln, zu dem wir verpflichtet sind, nicht gestört werde. Eine solche Störung ist Verletzung meines Rechts, und es tritt das Gesetz ein: jedem das Seine. Wenn ich nun aber daraus, daß meine Handlung erlaubt sey, bereits ein Recht zu haben behaupte, so liegt mir (dem Störenden gegenüber) ob, zu beweisen, daß und warum sie erlaubt sey; ich bin verpflichtet, sie zu rechtfertigen, was das ganze Rechtsverhältniß umkehrt. Auch gibt es ja Rechte, die sich nicht aus einer moralischen Vorschrift erklären lassen, ja mit denselben in Widerspruch zu stehen scheinen; also hat der Mensch nicht blos Rechte, um moralische Gesetze ausüben zu können. Nur Spinoza unter den angeführten Rechtslehrern hat eine ganz abweichende, wirklich spekulative Ansicht des Rechts. Ein jedes Ding, lehrt er, hat so viel Recht, als es Gewalt hat; Naturrecht und Naturkraft ist dasselbe. Was jedes Ding nach den Gesetzen der Natur thut, thut es mit dem größten Rechte; es handelt, wie es soll und nicht anders kann. Das Recht der Natur verbietet nichts, als was Niemand will und Niemand kann; es verabscheut weder Streit, noch Zorn und List. Jedes Ding hat so viel Recht, da zu seyn, als es Macht dazu besitzt, und das Streben, sein eigenthümliches Daseyn zu erhalten, ist das Wesen aller beseelten Dinge, wie der letzte Grund alles menschlichen Handelns. Aus diesem Streben, diesen Rechten der Einzelnen erwächst ein gemeinsames Recht; es entstehen wechselseitige Beschränkungen, Verträge; obgleich diese manchen Veränderungen, wie sie Naturrecht und Naturkraft hervortreibt, unterworfen bleiben.

Wir können aber mit dieser Ansicht aus folgenden Gründen nicht übereinstimmen:

a) halten wir fest an Spinoza's Lehre, so verschwindet der Unterschied aller einzelnen Dinge in der Gottheit; Menschen, Thiere, Steine sind Modifikationen derselben, ohne wesentliche innere Verschiedenheit des Daseyns.

b) Es kommt überhaupt auf diesem Wege keine Person, kein Individuum zu Stande, und bei dem unbedingten Vorwalten des Göttlichen kann ein Gegensatz zwischen gut und böse ebenfalls nicht stattfinden.

c) Das Verhalten des Menschen zu Gott ist, von dem Standpunkte des Individuums aus betrachtet, zuletzt in ge-

wissem Sinne doch nur ein negatives, und Spinoza's Lehre wesentlich von der christlichen verschieden, welche die Natur aller Dinge gehörig sondert, ohne Gott in den Hintergrund zu stellen, das Doppelverhältniß Gottes zu dem Einzelnen, und dieser zu ihm gleich positiv entwickelt, und für menschliche Betrachtungs- und Handlungsweise den Gegensatz von gut und böse, Recht und Gewalt, unbeschadet der göttlichen Allmacht und Heiligkeit festhält.

Ehe ferner der Verf. darstellt, wie man in Deutschland während des achtzehnten Jahrhunderts die angedeuteten Begriffe schärfer und wissenschaftlicher zu behandeln suchte, wendet er sich nach England, um die Lehren des Filmer, Algereon Sidney, Locke, William Temple, Mandeville, Shaftesbury, Hutcheson, David Hume, Adam Smith und Ferauson darzustellen, von denen die erstern sich nicht über den Materialism, die letztern nicht über den Moralism erhoben.

Dennoch waren auch in Deutschland, während des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant, die Fortschritte der spekulativen Rechtslehre nicht größer, und die der politischen Weisheit geringer.

Denn Leibnitz hat sich nicht so in wissenschaftlichem Zusammenhange über Recht und Staat ausgesprochen, daß er auch in dieser Richtung vielen Nachfolgern eine Bahn vorgezeichnet hätte. Großartig ist es z. B. und tiefsinnig, daß er die Quelle und das Wesen alles Rechtes in Gott aufsucht und erkennt. Allein dieser Gedanke ist nirgends hinreichend entwickelt und durchgeführt.

Die Lehren von Christian Thomasi, Gerhardt, Köhler, Gundling, des Freiherrn von Wolff, Achenwall, Böhmer waren nicht geeignet, die Wissenschaft sonderlich weiter zu bringen. Selbst ein Deutscher muß zugeben, daß Montesquieu's 1748 zuerst erschienenes Hauptwerk: der Geist der Gesetze, im Vergleiche mit den verwandten Werken Wolffs, nach Form und Inhalt höchst bewunderungswürdig erscheint. Montesquieu war vielseitig gebildet, hellen Blickes, edler Gesinnung und praktischer Gewandtheit. Der Geist der Gesetze ist keineswegs ein nach strenger Wissenschaft geordnetes Ganzes; wir finden Abschweifungen und Sonderbarkeiten mancherlei Art, ein zugespitzter Einfall wird manchmal als unläugbare Regel hingestellt, und der Ausdruck kokettirt nicht selten. Allein andererseits bietet das Werk eine ungemein große Menge Stoffes zum Denken, selbst das Halbwahre reizt, durch die Art, wie es ausgesprochen wird, zum Forschen und Berichtigen auf, und die Trivialität darf sich dem Witze, die ungeschlachte Formlosigkeit jenem Streben nach Wirkung nicht voranstellen. Erfahrung und Wissenschaft hat nicht Weniges näher und besser bestimmt; nie aber wird man an seinem Werke vorbeigehen können, und es ist ungerecht, ihn den Ja-

kobinern zuzugesellen, weil bisweilen die Klugheitslehre vor die Grundsätze der höchsten Sittlichkeit zu treten scheint, oder Andere seine Grundsätze mißdeutet und falsch angewandt haben. Wiederholt verdient an ihm gerühmt zu werden, daß er die leeren Abstraktionen verschmähte, aus dem Reichthume seiner geschichtlichen Kenntnisse sehr viel Scharfsinniges und Geistreiches zu Tage förderte, zuerst ernsthafte Rücksicht auf das Germanische und das Mittelalter nahm, den Begriff der Repräsentation und Stände würdigte, und der revolutionären Wuth, Alles ändern und gleichmachen zu wollen, widersprach.

Nach ihm brach unaufhaltsam der Strom des verabscheuungswürdigsten Atheismus herein. Helvetius gab in seinem Werke de l'esprit (zuerst 1758) den Ton an. Der Maßstab des Werthes aller Dinge ist ihm der Eigennutz. Von nun an wurden die Grundsätze der Sittlichkeit immer boshafter untergraben, immer frecher geläugnet, und höchstens Regeln aufgestellt, den fremden Eigennutz, um des eignen willen, zu zähmen. Dieser herrschte ohne Beziehung auf Recht und Pflicht, Sinnlichkeit ohne Beziehung auf Vernunft, Freiheit ohne Beziehung auf Gesetz, und so kam man durch Diderot und die Encyclopädisten hindurch, bis der Verf. des Systems der Natur den Atheismus als Erlösung des menschlichen Geschlechts von Vorurtheilen darstellte.

So tadelnswerth und irrig Rousseau's Ansichten und Lehren auch in vieler Beziehung sind, unter Leuten jener Art möchte man ihn für einen Weisen und Heiligen halten. Rousseau war ein Mann von Geist, Gefühl, Darstellungsgabe, Streben nach Sittlichkeit und Religion, und vortheilhaft unterschieden von den gleichzeitigen Philosophen und späteren Politikern. Und wiederum theilte er gar arge Vorurtheile der ersten, und bahnte den letzten ihren Weg. Er war übereitel, an Leib und Geist ungemein kränklich, mit sich und der Welt uneinig, aller Orten nur Uebelstände sehend, Mißtöne hörend, und irrig in den Mitteln, die Harmonie zu gründen oder herzustellen. Er verwechselte die Grundsätze der Staatskunst mit den Anfängen der menschlichen Gesellschaft, und wollte ein Linienschiff bauen und lenken, nach der Weise, wie die Wilden einen Kahn zimmern; er liebte die Freiheit, ohne die wahre zu kennen, und hat zu allen Arten von Tyrannei die Vorwände hergegeben.

Wesentlich und vortheilhaft unterscheidet sich Rousseau von den spätern Politikern, daß er nicht eine Normalform der Verfassung vertheidigt, die Mängel der Demokratie einsieht, ihre Möglichkeit nur für kleine Staaten, die Angemessenheit der Monarchie für größere behauptet, übergroße Staaten als nachtheilig verwirft, gemischte Verfassungen annimmt, und die Religion als heilsam und unentbehrlich bezeichnet. Unter gar

vielen Irrthümern hingegen ziehen wir nur folgende zu näherer Prüfung:

Erstens: den Naturstand malt Rousseau so ins Schöne, wie Hobbes ins Häßliche aus, was freilich bei dieser Erfindung gleich erlaubt ist. Obgleich in ihm gar keine Wurzel des Bösen, geht es ihm doch so schlecht und ungerecht, daß er in den Jammer des bürgerlichen Lebens durch freie Einwilligung eintreten muß!

Zweitens: was die Lehre vom geselligen Vertrage betrifft, so ist es wahr, daß alle geselligen Verhältnisse auf Wechselseitigkeit der Rechte und Pflichten beruhen, und keineswegs die Willkür das Gesetz ersetzen kann. Der Ausdruck „Vertrag", wird nie seine Beliebtheit verlieren, da er bestimmt auf diese Wechselseitigkeit, auf das Rechtselement hinweiset; und wer auch diese Bedeutung verwirft, muß folgerecht bei der Tyrannei der Herrscher, oder der Souveränität des Volkes anlangen. Wer dagegen mit dem Worte „Vertrag" ausdrücken will: Stiftung und Lösung des Staats und der bürgerlichen Ordnung sey etwas lediglich Gemachtes, von der Willkür jedes Augenblicks schlechthin Abhängiges, ohne weitern Grund und höhere Bürgschaft als das Belieben der Menschen, muß nothwendig alles in Anarchie auflösen.

Drittens gilt dasselbe von der Volkssouveränität. Versteht man darunter nur, daß die Summe des Ganzen größer ist, als die Summe eines Theiles, und kein Theil als solcher mehr seyn könne, als das Ganze; daß Völker nicht besessen werden können, wie Sachen, so ist dagegen nicht zu streiten, und dies Gefühl von der Würde und dem Werthe des Volkes führt zur Gerechtigkeit und Mäßigung. Aber jenem Ganzen das Geschäft einzelner Organe zuzuweisen, z. B. das Regieren, ist eben so unsinnig und unmöglich, als auf dem Kopfe gehen und mit den Füßen denken. Wiederum verträgt sich aber

Viertens, wie gewöhnlich, die ausgelassene Freiheit mit tyrannischen Grundsätzen. Anstatt nämlich die Freiheit des Einzelnen mit dem Wohle des Ganzen besser als in der alten Welt in Uebereinstimmung zu bringen, wird jene dergestalt untergeordnet, daß die Regierung über alle Individuen unbedingte Gewalt ausübt; mithin die Lehre vom Vertrage gerade da bei Seite gesetzt wird, wo sie erst nöthig und heilsam erscheint.

Fünftens greift Rousseau im Emil viel Unnatürliches und Verkehrtes an, stellt aber nicht weniger Erkünsteltes und Unnatürliches auf, ja die wesentlichen Grundsätze sind verwerflich.

Sechstens verwechselt Rousseau einseitige und irrige Deutungen des Christenthums mit dem Wesen desselben, betrachtet es, wie den Staat, nur in einem negativen Lichte, und hat seine wesentliche Verschiedenheit vom Heidenthume keineswegs

richtig eingesehen. Wenn das Christenthum auf Liebe gegründet ist und sie erzeugt, wie kann es da ungesellig seyn?

Gleichzeitig mit Rousseau wirkten die Physiokraten mehr schädlich als förderlich auf die öffentlichen Verhältnisse. Dasselbe gilt von Filangieri.

Wenn man die Rechtslehre und Politik der revolutionären französischen Schule nicht einseitig beurtheilen will, muß man sich erinnern, auf welcher Stelle Philosophie und Wissenschaft damals überhaupt in Frankreich standen; und in welcher Lage der Staat war, und welche Irrthümer und Mißbräuche sich die Regierung, so wie Geistlichkeit und Adel, hatten zu Schulden kommen lassen. Jenes führte zu weiterer Ausbildung von Grundsätzen, die, trotz der inneren, völligen Verwerflichkeit, doch den Schein so unläugbarer Wahrheit und großer Menschenfreundlichkeit vor sich hertrugen, und mit so glänzenden Sophismen aufgestutzt wurden, daß allgemeiner Beifall, allgemeine Trunkenheit und allgemeines Elend bei einem so beweglichen, aufgereizten Volke fast nicht ausbleiben konnte. Wiederum ist die merkwürdige Stufenfolge der Entwicklung und Steigerung der Ansichten, von Rousseau bis zu den Terroristen, nicht zu übersehen.

Einer der gerühmtesten und einflußreichsten der revolutionären Schule war der Abt Sieyes, ob wir ihn gleich schlechterdings als Sophisten bezeichnen müssen, den der Mißmuth über vorhandene Mängel und persönliche Zurücksetzungen in eine Bahn trieb, wo anmaßliches Absprechen für Sachkenntniß, Deklamation für Beredsamkeit, leere Abstraktion für Philosophie und Haß gegen das Bestehende für Kennzeichen eines großen Geistes und menschenfreundlichen Weltverbesserers galt. Gleichzeitig ließ sich in ähnlichem revolutionswüthigem Geiste Thomas Paine vernehmen. Ohne Zweifel war Mirabeau, so verwerflich seine Grundsätze und Handlungen auch in vielfacher Hinsicht erscheinen, dem politisirenden Abte Sieyes an Geist, Urtheil und Geschäftskenntniß weit überlegen, und nicht minder von der Wuth der späteren Fanatiker entfernt.

Edmund Burke, ein Riesengeist, wie sie die Natur in Jahrhunderten nur einmal hervorbringt, war der erste, der mit prophetischem Blicke die französische Revolution würdigte, mit unerreichter Beredsamkeit vor ihren Irrthümern warnte, die trunkenen Gemüther zur Besonnenheit zurückführte, und durch ewige Grundsätze des Rechtes und der Sittlichkeit viele glänzende Trugbilder in ihr Nichts zurückstürzte. Alles, was man gegen ihn, der Wahrheit gemäß, gesagt hat, läuft darauf hinaus: daß er nicht die höchste Mäßigung beobachtet, nicht jedes Wort auf die Goldwage der Billigkeit gelegt, nicht die früheren Uebel in den Vordergrund gestellt habe; aber man kann erwiedern: jene kraftlose Mäßigung hätte den Sturm nicht beschworen, und Burke war nicht ein unparteilicher, kaltblüti-

ger Geschichtschreiber der Revolution, er war ein Demosthenes wider ihre Mißbräuche, Irrthümer und Frevel. Aus dem Schatze seiner Weisheit nur Folgendes:

Es gibt nur einen Beruf, um die Menschen zu regieren, und das ist Weisheit und Tugend. Die Wissenschaft, einen Staat zu bauen, wiederherzustellen oder zu verbessern, kann, wie jede andere Erfahrungswissenschaft, nicht a priori gelehrt werden, und die Erfahrung, welche uns in dieser blos praktischen Wissenschaft unterrichten soll, darf keine kurze Erfahrung seyn. Jedem, der Macht in einem Grade besitzt, kann der Gedanke nie lebendig und heilig genug vor dem Sinne schweben: daß er nur ein anvertrautes Gut verwaltet, und von seiner Verwaltung dem großen Machthaber, dem einzigen Herrn, Stifter und Gründer aller Gesellschaft, ernste Rechnung abzulegen hat. Neigung zum Erhalten und Geschicklichkeit zum Verbessern sind die beiden Elemente, deren Vereinigung den großen Staatsmann bildet. Niemand soll die Verbrechen des Staates anders als mit schüchterner Ehrfurcht enthüllen, oder seine Verbesserung mit seiner Zerstörung beginnen; sondern jeder Bürger zu dessen Fehlern nahen, wie man zu den Wunden eines Vaters tritt, mit frommer Zärtlichkeit und zitternder Besorgniß. Wir sollen die unnatürlichen Kinder des Vaterlandes verabscheuen, die mit rascher Hand ihren alten Vater in Stücke zerhacken und ihn in den Zauberkessel verruchter Schwarzkünstler werfen, um durch giftige Kräuter und wilde Zauberformeln das väterliche Leben verjüngt wiederherzustellen, und den entflohenen Geist zurückzurufen. Kein Staat muß als unheilbar betrachtet, überall der revolutionäre Grundsatz bekämpft werden: das Interesse der Regierung und der Unterthanen stehe einander feindlich gegenüber. Wo nur noch ein Funke von Religion ist, laßt ihn uns lieben, anblasen, daß er sich zur heiligen Flamme entwickle. Das stärkt den Bund gegen die Knechte der Finsterniß, welche Alles zerstören möchten, was Gott in Schönheit und Ordnung gegründet hat.

Im gleichen Sinne sprach und handelte, nicht blos für England, sondern für ganz Europa, Burke's großer Freund, William Pitt, so wie in Deutschland Brandes, Rehberg, Gentz, Möser, Joh. Müller.

Nun wendet sich der Verf. zu der durch Kant entwickelten großen Umgestaltung der deutschen Philosophie, stellt die Lehren Kants über Recht und Staat u. s. w. dar, erwähnt kürzlich der auf kantischem Boden erwachsenen unzähligen Naturrechte mit unendlichen Modifikationen, und entwirft ausführlicher die für die Zeit der Revolution besonders charakteristische Rechtsphilosophie Fichte's. Nachdem er Schellings kaum erwähnt, dafür (was viel leichter hätte entbehrt werden können) Schleiermacher, Köppen und Luden besprechend, kommt er auf Hugo, als den Vorläufer der historischen Schule zu sprechen, und

erwähnt nur im Vorübergehen den Streit zwischen Thibaut, Savigny, Feuerbach u. A. über den Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung, und die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechtes in Deutschland.

Der Verf. kehrt nach Frankreich zurück, um zu sehen, welche Veränderungen der Ansichten durch die furchtbaren Begebenheiten der Revolution erzwungen worden. Obgleich ihm nun hier zuerst Destutt de Tracy mit völlig revolutionären Grundsätzen begegnet, so behauptet er doch, daß die Liberalen von 1819, als deren vorzüglichster Repräsentant ihm Benjamin Constant gilt, fast in allen Hauptpunkten von den Liberalen von 1790 abwichen, ja entgegengesetzter Meinung seyen. Als dieser Richtung mehr oder weniger verwandt, führt der Verf. noch die Ansichten von Fievée, Barante, Pagés, Massabiau, Daunou, Lerminier und Isambert auf.

Die letztern bieten dem Verf. den Uebergang zu derjenigen Schule, welche sich in Frankreich vorzugsweise antirevolutionär nennt, die Religion in ihre vollen Rechte erst wieder einsetzen, und Staat und Kirche so gegeneinander stellen will, wie es das Bedürfniß der Menschheit erheische, und Gottes Gebot unbestreitbar vorschreibe. Als Vorläufer dieser Schule bezeichnet der Verf. Bossuet. Die Ansichten der Häupter dieser Schule findet der Verfasser nicht mild genug, nicht durchgängig schriftgemäß, einseitig übertrieben, und in Manchem selbst nicht einmal mit der katholischen Lehre, welcher sie doch zur Stütze dienen sollten, übereinstimmend. Von diesem weichen bedeutend und zu ihrem Vortheile der rechten Mitte näher kommend, ab, Eckstein und Ballanche. Als verwandt den Ansichten der genannten Schule bezeichnet der Verf. die Lehren Adam Müllers, Hallers und Fr. Schlegels. Ueber den Letztern sagt der Verf. unter Anderem Folgendes:

Schlegel behauptet: 1) Der Gegensatz zwischen Wissen und Glauben sey dem besseren Alterthume durchaus unbekannt gewesen, erst durch die Protestanten entstanden, unheilbringend und ihnen unlösbar. 2) Fast alles positiv Christliche sey aus ihren Religionsansichten verschwundrn. 3) Aeußere Einheit der Kirche sey der höchste Gewinn.

Wir entgegnen zu eins: jener Gegensatz findet sich früher und später in allen Bekenntnissen, und seiner Lösung stehen die Protestanten zum mindesten so nahe, als die Katholiken. Den zweiten Satz kann und muß man allerdings für manche Protestanten zugeben; niemals ist jedoch unter ihnen ein so zahlreicher und frecher Abfall vom Christlichen eingetreten, als unter den Katholiken. Ueberall mögen sich die Irrenden bessern, Niemand aber um des fremden Splitters willen seinen Balken übersehen. Dies gilt auch für den dritten Punkt. Man kann nämlich den Protestanten keineswegs die Katholiken als Muster unbedingter Einheit vorstellen, da sie sich, wie

z. B. Baston und der Graf Maistre, nicht minder streiten, als lutherische oder reformirte Theologen. Genügt es aber zu sagen, Streit und Abfall gilt innerhalb der eigentlich katholischen Kirche nicht, die tridentinischen Kirchenbeschlüsse u. dergl. stehen ewig und unwandelbar fest: so kann man eben so leicht auf das Augsburgische Bekenntniß, wie vielmehr auf das Evangelium verweisen.

Die äußere, zuletzt doch nur scheinbare Einheit einer Universalkirche halten wir so wenig in der Christenheit für nöthig, als einen Universalstaat, um angeblich das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen; wohl aber glauben wir an das eine, große allumfassende Christenthum, welches alle Bekenntnisse unter sich begreift. Nie war eine Kirchenform ohne alles Christenthum, nie dieses schlechthin formlos. Mag jeder sich in dem Theile anbauen, wo Natur, Verhältnisse, Ueberzeugung, Gemüth ihn hinwenden; aber keiner hat das Recht, seine Wohnung für den ganzen Palast zu halten, und unchristlich die andern hinauszuweisen!

Nachdem der Verf. noch kürzlich die spätere Richtung Fichte's erwähnt, Steffens und Görres berührt, von Krugs Weisheit Einiges vorgebracht, die Ansichten von Weber, Falk, Jordan, Rotteck, Warnkönig, Murhard, Hofmann, Troxler, Schön, Pölitz, mitten darunter Hegel, ferner Ancillon und Bentham, kürzer oder ausführlicher mitgetheilt, entwirft er noch die Lehre St. Simons, und endet mit folgender Schlußbetrachtung:

1) das Privatrecht des Alterthums und des Mittelalters war mangelhaft, sofern es (selbst bei gleichen Verhältnissen) keine Gleichheit vor dem Gesetze verstattete, sondern unnatürliche, übertriebene Verschiedenheiten, Kasteneinrichtungen, Sklaverei und Leibeigenschaft, ausschließliches Anrecht auf Aemter u. dergl. erschuf oder bestätigte.

2) Bleibt es ebenfalls eine ungemein wichtige und folgenreiche Besserung, daß die Stadtverfassungen, diese politischen Monopole der alten Welt, sich zu wahren Staatsverfassungen erweitert haben.

3) Andererseits ist der Aberglaube, als genüge eine Reichsverfassung zur Gründung des höchsten öffentlichen Lebens, fast ganz verschwunden; überall fordert man Rechte der Gemeinden, Städte und Landschaften, damit das Oertliche mit dem Allgemeinen verbunden, und im Kleinen wie im Großen das Angemessene gefunden werde.

4) Nicht minder hat die blos quantitative Betrachtungsweise der öffentlichen Verhältnisse, das Spiel mit unbenannten Zahlen an Einfluß verloren, so daß alle Einsichtsvolleren mit Recht darauf dringen, man müsse auch die Qualität berücksichtigen. Nur auf diesem Wege kommt man von bloßen Massen zu organischen Kräften. *)

*) Wenn aber unter Qualitätsberücksichtigungen hier verstanden wird,

5) Die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit und dem Werthe des Königthums für die größeren europäischen Staaten ist so gewachsen, daß nur wenige, oberflächlich Unterrichtete sich noch von dem Scheine antiker, jetzt ganz unbrauchbarer Formen verlocken lassen. Aber wohl verstanden: jenes Königthum, wie es unsere Zeit mit Recht ehrt, ist so verschieden von einem asiatischen Sultanat, als Stände und Repräsentation von einer römischen Volksversammlung.

6) In Augenblicken schwerer Krankheit treten bedenkliche, ja unheilbringende Lehren, wie z. B. die vom unbeschränkten göttlichen Rechte der Könige und von der Volkssouveränität, allerdings noch auf tadelnswerthe Weise hervor; allein die Gründe solcher Irrthümer liegen nicht auf einer Seite, sondern vertheilen sich auf beide Theile, und die ächte Theorie hat längst ermittelt, was das Richtige und was das Irrige in jenen und ähnlichen Begriffen sey.

7) Dasselbe gilt von den übertriebenen Lehrsätzen des versteinerten Beharrens oder unruhigen Aenderns, jeder Vernünftige weiß jetzt, daß das ächte Entwickeln und Fortschreiten zwischen beiden in der Mitte liegt, und verderbliche Revolutionen allein abhält.

8) Der Werth des Christenthums zeigt sich in allen Richtungen, und wenn er noch hie und da (nur?) bestritten wird, so kommt dies gutentheils daher, weil man es in der Form des Ultrakatholizismus oder Ultraprotestantismus gelten machen will, welche beide für unsre Zeit, wie für jede, untauglich sind. Wahrhaft christliche Duldung, für welche Theorie und Erfahrung gleichmäßig zeugen, und die mit gemüthloser Gleichgültigkeit nichts gemein hat, ist ein so unendlicher Fortschritt, daß nur Einfältige oder Böswillige die Verfolgungssucht früherer Zeiten zurückwünschen können.

9) Die Sucht, aus todten Abstraktionen das Leben abzuleiten, und um falscher Ideale willen die natürliche und erfreuliche Mannichfaltigkeit des Wirklichen, so wie den Werth gegebener Verhältnisse zu verkennen, ist großentheils verschwunden.

10) Tyrannei von oben und Empörung von unten hat schneller als jemals, in unsern Tagen ihre Strafe gefunden, und mächtige Staaten sind durch unnatürliche Eroberungen in so großes Unheil gerathen, daß nur leidenschaftlicher Wahnsinn diese Bahn noch empfehlen und gute Früchte davon erwarten kann. Auf bloße Gewalt läßt sich jetzt kein Staat mehr gründen, sondern das Recht muß schützend hinzutreten. Damit aber nicht dessen Buchstabe tödte, soll man es durch

---

daß man die Stimmen nicht blos zählen, sondern wägen soll, so verliert jene andere flache Gleichheit vor dem Gesetze vieles an ihrer Bedeutung.

eine sittliche Politik, und durch die Religion der Liebe verklären, und auf eine höhere Stufe heben. Möge Jeder hiefür nach Kräften wirken, dann werden Hochmuth und Verzweiflung gleich fern von uns bleiben, und Herrscher wie Völker den Aufgaben und Pflichten, welche Gott ihnen auferlegt hat, wahrhaft genügen.

Dies ist der Inhalt der vorliegenden Schrift.

So sehr wir nun mit Vielem, was in derselben ausgesprochen worden, übereinstimmen, so müssen wir doch erklären, daß wir in der Hauptsache mit dem Verfasser nicht einverstanden seyn können. Es fehlt dem Verf. offenbar an einem spekulativen Standpunkte, von dem aus ihm die Gegensätze des Denkens wie des Lebens sich wahrhaft und innerlich vermittelten. In Ermangelung eines solchen kommt er über jenes kraftlose juste milieu im religiösen, wie im politischen Gebiete nicht hinaus, welches, beim Lichte betrachtet, doch nur in der Indifferenz der Gesinnung wurzelt, und, nicht kalt und nicht warm, weder vor der einen noch vor der andern Partei Anerkennung findet.

Um dieses unser Urtheil zu begründen, möge es erlaubt seyn, die vom Verf. ausgesprochenen Ansichten über die Kirche, so wie über die Rechtsgestaltung des Mittelalters und der neuern Zeit einer genaueren Beleuchtung zu unterwerfen.

Die Rechtsgestaltung vorerst der alten Welt hat der Verf. kurz, aber richtig, im Allgemeinen damit charakterisirt, daß er nachwies, daß in ihr der Bürger lediglich um der Existenz des Staates willen vorhanden war, der Einzelne vom Allgemeinen verschlungen wurde, und persönliche, individuelle Freiheit unvereinbar mit der antiken Idee des Staates sich zeigte. In der alten Welt mußte dem Pantheism im religiösen Gebiete nothwendig ein Pantheism des Staates entsprechen. Denn wem Gott nicht mehr als der alleinige, alliebende Vater erscheint, dem muß er als allverschlingende Macht aufgehen, vor deren ehernem Gesetz keine freie Selbstbeweglichkeit aufzukommen vermag.

Indem nun der Verf. zur Darstellung der Rechtsgestaltung des Mittelalters vorschreitet, will er sich nicht als einen derjenigen betrachtet wissen, welche dasselbe als ein Zeitalter der Barbarei bezeichnen. Vielmehr haben wir gesehen, wie der Verf. den Fortschritt des Mittelalters gegen die alte Welt anerkennt. Auch ist gar nicht zu läugnen, daß er viele charakteristische Züge des Mittelalters richtig aufgefaßt hat; aber in der Hauptsache hat ihm das Nichtbegreifen des Katholizismus denjenigen Standpunkt verrückt, von welchem aus allein das Mittelalter, so wie überhaupt die Geschichte, im wahren Lichte erscheint.

Erstlich ist es ein von gründlichen Katholiken hundertmal und tausendmal auf das schlagendste und evidenteste nachge-

wiesener Grundirrthum, die Schrift über die Kirche hinaufzusetzen, und auf der Grundlage der erstern, wie der Verfasser thut, die letztere sich entwickeln zu lassen. Es ist entweder ein Aberglaube an den todten Buchstaben der Schrift, wenn man denselben ohne einen lebendigen Ausleger als die höchste, unantastbare, über jede willkürliche Veränderung hinaufgestellte Gesetzquelle deklariren zu können meint, oder eine Taschenspielerei, durch die man sich und der Welt und am Ende sogar seinem Gotte weiß machen will, man erkenne eine unbedingte Autorität über sich, sein Denken und Wollen an, während man doch nur eigene Einbildung in jenen Buchstaben der Schrift hineinträgt, wenigstens in Gefahr ist, hineinzutragen, und somit die Autorität umgehend doch seine Autonomie geltend macht, oder zu machen strebt. Es wäre in der That die höchste Naivität, wenn es nicht die höchste Ironie wäre, daß man noch die Schrift für sich die höchste, unantastbare, über jede willkürliche Veränderung hinaufgestellte Gesetzquelle nennen kann, wenn man doch weiß, daß es sehr schwer halten würde, auch nur zwei, sich selbst überlassen, zu finden, welche die gesammte Schrift auf übereinstimmende Weise auslegen, und, wenn es nicht unbekannt ist, welche Streitigkeiten über die Aechtheit oder Nichtächtheit dieses oder jenes Bruchstückes der Schrift obwalten. „Das Verständniß eines Geschriebenen erhalten wir nur durch die Belehrung desjenigen, der es diktirt oder geschrieben hat. Und so hat die Kirche denn keine andere (religiöse) Gesetzquelle, als denselben Geist, den der Vater gesendet hat, damit er in alle Wahrheit führe, der die Apostel erleuchtete, und ihnen auftrug, dieselbe Wahrheit von Jahrhundert zu Jahrhundert zu verkünden. *) Die Tradition gilt daher mit Recht der katholischen Kirche als die wahrhafte und lebendige Erkenntnißquelle der Offenbarung, von welcher die Schrift nur ein von ihr ausgeflossener Arm ist. Es gibt nämlich zwei Wege der Ueberlieferung: schriftliche und mündliche Mittheilung. Die Schrift fixirt die in immerwährendem Fluß begriffene Zeit, und stellt in festen und unvergänglichen Zügen das flüchtig verhallende Wort als eine beständige Gegenwart dar. Allein so wenig Starres ohne Flüssiges ein wahrhaft Lebendiges ist, so wenig die schriftliche Mittheilung ohne Verbindung mit der mündlichen. Die in die Schrift gefaßte Lehre gleicht der festen bleibenden Substanz, der ob-

*) Die Katholiken behaupten nur die Unverletzlichkeit jenes Instituts, welches jeder in die Welt Tretende schon vorfindet, und welches Keiner gemacht hat oder macht, so wie jeder das geschriebene Wort vorfindet, und nicht macht. Man kann sich den Begriff der Tradition als traditiver Ordination damit versinnlichen, daß man sich vorstellt, daß es dasselbe ist, wenn mehrere Menschen im Raume einander die Hände geben und eine Kette bilden, als wenn sie diese Kette in der Zeit bilden.

jektiven, sichtbaren Leiblichkeit. Die mündliche Lehre verhält sich wie das bewegliche Leben der innern unsichtbaren Seele. Wie nun Leib nicht ohne Seele, Ruhe nicht ohne Bewegung (Raum nicht ohne Zeit) gedacht werden kann, so auch nicht schriftliche ohne mündliche Ueberlieferung: und wie nicht der Leib die Seele, sondern die Seele den Leib baut, so ruft nicht die schriftliche Ueberlieferung die mündliche, sondern diese erst jene hervor, nicht die Schrift die Kirche, sondern die Kirche die Schrift. Ohne das Vorhandenseyn einer Kirche hätte daher nie, auch in der Zeit vor Christi äußerer Erscheinung nicht, eine Schrift entstehen können, und wenn man die Schrift aus ihrem lebendigen Verbande mit der Kirche und Tradition herausreißt, so hat man nicht einmal eine zuverlässige Garantie ihrer Aechtheit, geschweige einen untrüglichen Maßstab ihrer Auslegung."

„Das Tiefste und Heiligste" — fährt Molitor *) fort — „das seiner Natur nach dem äußern Sinne verborgen, ist in der heiligen Schrift (des alten Testamentes meistens, des neuen wenigstens sehr häufig) mit dem Schleier des Geheimnisses bedeckt. Unläugbar geht daher die Nothwendigkeit einer Tradition, im Juden- wie im Christenthum, schon aus den in der heiligen Schrift vorhandenen dunkeln Stellen und der Unmöglichkeit, die meisten Dogmen streng logisch zu erweisen, hervor, weil das Tiefste und Allerheiligste äußerlich nicht begriffen, sondern mit gläubigem Gemüthe aufgefaßt und nur im Innersten erkannt werden kann.

Allerdings ist es wahr, daß der Geist des Lebens aus der Schrift unmittelbar zu uns spricht; allein welche reflexionslose, reine, ungetrübte und heilige Stimmung des Gemüthes wird nicht auch erfodert, um diese göttliche Sprache recht zu verstehen, und nichts von seinem Eigenen beizumischen! Gewiß hat also die Gottheit das Buch des Lebens nicht dem individuellen trüglichen Gefühle überlassen, sondern demselben einen wahren Dolmetscher als Norm und objektive Richtschnur (auch äußerlich) zur Seite gegeben.

Es ist wahrlich eine große Täuschung, zu glauben: man könne der Tradition gänzlich entbehren, während wir doch ununterbrochen aus derselben schöpfen und alles, was wir über das Wort Gottes wissen, hauptsächlich derselben verdanken. Man stelle sich vor: die Summe unseres ganzen theologischen und theosophischen Wissens würde auf einmal von der Erde und aus dem Gedächtniß der Menschen genommen, und nichts bliebe übrig, als die Bibel allein. Wie leer würden dann unsere religiösen Begriffe seyn! Wenn dann vollends noch Jedem gestattet wäre, nach seinem individuellen Gefühle die

*) Philosophie der Geschichte, oder über die Tradition. S. 48—49. Frankfurt a. M. 1827.

Schrift zu deuten, wie viele heterogene und widersprechende Ansichten würden alsdann in religiösen Dingen entstehen! — Die Einheit und Gemeinschaftlichkeit des Glaubens, d. i. die Kirche, wird also nicht blos durch die Bibel allein, sondern auch durch die derselben stets zur Seite gehende Tradition erhalten." Ohne Tradition gibt es keine Kirche. Wenn man übrigens die Nothwendigkeit der Tradition zugleich mit der Schrift behauptet als äußere Zeugnisse des heiligen Geistes, so will man hiemit das innere Zeugniß desselben heiligen Geistes weder läugnen, noch in seiner Wirksamkeit hemmen, nur will man die Subjektion des innern Zeugnisses dem äußern.

Weil das, was der Verfasser, wie wir gesehen, gegen Schlegel vorbringt, mit dem hier besprochenen Gegenstande zusammenhängt, so mag es denn auch hier seine Erwiderung finden.

Zuvörderst haben wir nun zu bemerken, daß es gedankenlos ist, den Begriff einer Universalkirche mit dem eines Universalstaates zu parallelisiren. Denn die Kirche wurzelt in dem wandellosen Boden des Ewigen, welches zu allen Zeiten und allen Orten, für alle Menschen ohne Unterschied des Stammes und des Standes ewig dasselbe ist und bleibt, und welches als in absoluter Integrität und Totalität einig und Eins auch der Kirche, seinem Organ und Repräsentanten zugleich nothwendig den Charakter seiner selbst, des Ewigen, Zeit- und Raumfreien, somit Integren und Totalen, Einigen und Einen mittheilt. Der Staat dagegen wurzelt in der Familien-, Stamm- und Nationaleinheit, welche als eine partielle, relative Einheit immer andere relative Einheiten neben sich voraussetzt. Wie daher die Kirche nichts ist, wenn sie nicht Universalkirche ist, so scheint umgekehrt der Staat gerade dann nichts zu seyn, wenn er Universalstaat ist, und es kann daher nichts verkehrter seyn, als von der Entbehrlichkeit eines Universalstaates auf die Entbehrlichkeit einer Universalkirche schließen zu wollen. Es ist ferner völlige Begrifflosigkeit, abgesehen davon, daß es ohnehin Mangel an lebendiger Liebe zur Wahrheit und an Haß gegen Lüge und Irrthum beurkundet, von dem einen, großen, allumfassenden Christenthum zu sprechen, welches alle Bekenntnisse unter sich begreife. Denn die Wahrheit ist und bleibt das in allen ihren Momenten durchgängig Bestimmte und mit sich selbst völlig Harmonische, und sie vermag auf keine Weise, so lange sie sie selbst bleiben will, sich untereinander widerstreitende Behauptungen als gleich vereinbare Momente ihrer Selbstentfaltung zu begreifen.

Der Verf. behauptet, die katholische Kirche bewähre sich nicht als das, was sie zu seyn behaupte, nämlich als Universalkirche, als die Kirche der Einheit und der Unwandelbarkeit des Lehrbegriffes, und meint dies dadurch beweisen zu können, daß er anführt, wie auch Katholiken, z. B. Baston und Maistre, sich unter einander stritten; sollten aber die

tridentinischen Kirchenbeschlüsse als die unwandelbare Norm des kirchlichen Lehrbegriffes aufgeführt werden, so könne man eben so leicht auf das augsburgische Bekenntniß, wie vielmehr auf das Evangelium verweisen (!!!). Die Einheit einer Universalkirche sey zuletzt darum doch nur eine äußere und scheinbare und also für die Christenheit nicht nöthig. Solche Aeußerungen beweisen nur, daß der Verf. auch nicht einmal historisch den katholischen Lehrbegriff kennt.

Was den ersten Einwurf betrifft, so zeigt er sich in seiner Nichtigkeit, wenn man weiß, daß die Kirche ihr Erkenntnißprincip zu allen Zeiten gefunden hat, und findet in der Uebereinstimmung des christlichen Bewußtseyns jedes Einzelnen ihrer Glieder mit dem Bewußtseyn der ganzen Kirche, so daß zu keiner Zeit irgend eine Lehre als Moment des christl. Bewußtseyns anerkannt und aufgenommen wurde, von welcher sich nicht ein organischer Zusammenhang mit dem ursprünglichen und im kirchlichen Gesammtbewußtseyn lebenden Glauben nachweisen ließ. *) Daher es denn der Triumph der Kirche ist, in der Leitung des heiligen Geistes, frei von Raum und Zeit, und daher ewig jung, zu allen Zeiten und an allen Orten, in allen ihren Gliedern sich in den wesentlichen Bestimmungen als dieselbe angeschaut zu haben, und jedem Gläubigen die freudige Ueberzeugung gewähren zu können, daß er mit allen Gläubigen bis zu den Aposteln hinauf die eine und selbe christliche Glaubenslehre bekenne und theile. Mögen sich daher Katholiken in der Art und Weise der Weiterbildung und Anwendung mancher Lehren im Gebiete der Wissenschaft oder des Lebens widerstreiten, wie sie wollen; dies hebt ihre Einstimmigkeit in der Gesammtheit derjenigen Lehren nicht auf, welche die Kirche als unerläßlich zur Gemeinschaft mit ihr zu glauben vorschreibt, und so waren trotz aller abweichenden, ja widerstreitenden Ansichten in jenen Gebieten, welche der freien Entfaltung der Wissenschaft anheim gestellt sind und seyn müssen, der vom Verfasser angeführte Baston und der von letzterem bestrittene Maistre in allen von der Kirche vorgeschriebenen Glaubenslehren einig und einverstanden. Aus dem Umstande, daß auch Katholiken sich bestreiten können und wirklich bestreiten, folgt daher nicht von ferne, daß die Einheit der Kirche eine bloß äußere und doch nur scheinbare sey, sondern daraus folgt nur so viel, daß diejenige Einheit, welche der streitenden Kirche innerlich und wesentlich zukommt, doch nicht jene Einheit ist, welche erst durch die weltgeschichtliche Einheit der Kirche erzielt und herbeigeführt werden soll, nämlich jene, wo Gott Alles in Allem seyn, wo Christus in allen seinen Gliedern auferstanden, folglich die ganze Menschheit reintegrirt und vollendet seyn wird. Wenn daher allerdings zwar Katholiken sich be-

*) Die Kirche und ihre Gegner in den drei letzten Jahrhunderten, von Dr. Ferd. Herbst. S. 10 u. s. w.

streiten, wie sich Protestanten bestreiten, so widerstreitet sich doch nicht der Katholizismus, wie sich der Protestantismus widerstreitet in seinen verschiedenen Confessionen. Es findet sich dort eine gemeinsame Grundlage, worüber nicht der geringste Streit obwaltet.

Wenn der Verf. behauptet, niemals sey unter den Protestanten ein so zahlreicher und frecher Abfall vom Christlichen eingetreten, als unter den Katholiken, so scheint vorerst und ohne Bezug auf die Wahrheit oder Nichtwahrheit dieser Behauptung bemerkt werden zu müssen, daß es etwas ganz anderes ist, den Katholizismus, und etwas anderes, die Katholiken vertheidigen, so wie derselbe Unterschied auch zwischen Protestantismus und Protestanten geltend zu machen ist, so daß also Fehler und Gebrechen einerseits der Katholiken, andererseits der Protestanten darum noch nicht Fehler des Katholizismus und Protestantismus sind. Uebrigens befindet sich der Verf. in einem großen und unbegreiflichen Irrthum, wenn er meint, der Werth des Christenthums werde nur noch hie und da bestritten, da es ihm doch kaum unbekannt seyn kann, daß es in Deutschland noch immer von Rationalisten, Pantheisten und selbst Materialisten, in Italien von Materialisten und Atheisten, in Frankreich von Atheisten und Materialisten, in England von Deisten, Materialisten und Atheisten wimmelt. Possirlich aber ist der Grund, den der Verf. angibt, weßhalb das Christenthum noch hie und da angefochten werde, nämlich weil man es in der Form des Ultrakatholizismus oder Ultraprotestantismus geltend machen wollte. Es ist leicht zu sehen, daß dem Verfasser als Ultrakatholizismus gilt, was gemeinhin und eigentlich Protestantismus genannt wird, und daß das, was ihm als Katholizismus und was als Protestantismus gilt, und was mit mehrerem Rechte Infrakatholizismus und Infraprotestantismus genannt werden könnte, in Indifferenz zusammenstürzt und somit zu Nichts wird. Und diese nebulose, der Willkür Thür und Thor öffnende Auffassung des Christenthums soll die Gegner desselben zur Anerkennung seines Werthes bringen! Man muß gestehen, daß gegen eine solche Entstellung des Christenthums, die sich vergeblich hinter den Deckmantel christlicher Duldung flüchtet, und eben so vergeblich den Vorwurf gemüthloser Gleichgültigkeit von sich weiset, der strenge confessionelle Protestantismus achtunggebietend und erfreulich entgegentritt, da sich wahre Lebenszeichen warmer Interessen für die Wahrheit in ihm zeigen, indem er im Festhalten an seiner Confession das Bedürfniß eines gemeinsamen Lehrbegriffes und einer gesetzlichen Autorität anerkennt. Freilich sieht es andererseits mit der Consequenz der Anerkennung einer kirchlichen Autorität bei den Protestanten anders aus, und das Gefühl und Bewußtseyn des Widerspruchs im Begriffe einer kirchlichen Autorität nach der Läugnung der Au-

torität der alten Kirche ist es eben, der die meisten Protestanten in unsern Tagen zur Läugnung aller kirchlichen Autorität forttreibt.

Wenn übrigens der Verf. bei Gelegenheit des Uebergangs des Mittelalters in die neuere Zeit sagt: „Auf jeden Fall wäre es gerathen gewesen, jene Gebrechen einzelner Theile an dem gebrechlichen Körper (des Mittelalters in der Kirche wie im Staat) zu heilen, also Auswüchse des Geistlichen durch ächt Christliches, des Germanischen durch Germanisches; in Bezug auf die Kirche hielten Katholiken wie Protestanten, bei aller Feindschaft, an diesem richtigen Gedanken fest, bis im achtzehnten Jahrhundert die Religion durch Atheismus verklärt werden sollte“; so könnte der Katholik mit demselben Rechte gegen den Protestantismus, wie der Verfasser hier gegen den Atheismus kämpfend, diese Stelle auf folgende Weise umwandeln: Auf jeden Fall wäre es gerathen gewesen, jene Gebrechen einzelner Theile an dem gebrechlichen Körper zu heilen, also Auswüchse des Katholischen durch ächt Katholisches, des Kirchlichen durch Kirchliches: in Bezug auf die Kirche hielten Katholiken wie Häretiker, bei aller Feindschaft, an diesem richtigen Gedanken fest, bis im neunzehnten Jahrhunderte der Streit der Confessionen durch Läugnung aller Kirche geschlichtet werden sollte. Wohin es mit einer solchen Schlichtung zuletzt kommen muß, hat die Geschichte bereits hinreichend gezeigt, nämlich zum Verluste der Freiheit der Kirche, zur entwürdigenden Unterwerfung der Kirche unter die weltliche Macht.

Würde der Verf. sich eine tiefere Einsicht in das Wesen des Katholizismus erworben haben, so würde ihm das Princip der Rechtsgestaltung des Mittelalters nicht blos von vorübergehender Bedeutung gewesen seyn, und er würde dann nicht das Princip der Rechtsgestaltung der neueren Zeit als einen Fortschritt gegen das erstere angesehen haben. Wenn der Verf. selbst bemerkt, in den Verfassungen der alten Welt sey der Einzelne im Allgemeinen untergegangen; dagegen drohe in den Verfassungen der neuern Zeit das Allgemeine in den Einzelnen unterzugehen, so hätte er auch bemerken können und sollen, daß nur jenes Princip, welches im Mittelalter das herrschende und gestaltende war, nämlich das christliche, die Ansprüche Beider gleicherweise berücksichtigte und befriedigte, und daß, so sehr die Fehler und Gebrechen des Mittelalters nicht zurückzuwünschen sind, doch seine Vorzüge und Tugenden, namentlich der innerste lebendige und wahrhaft freisinnige, weil ächt religiöse Geist aller seiner Entwicklungen gar sehr zurückzuwünschen ist. Wäre der Verf. tiefer darauf eingegangen, woher es doch kam und kommt, daß wir überall (die altgermanische Rechtsverfassung macht davon eine höchst merkwürdige Ausnahme), wo das Christenthum nicht hingekommen, nur Tyrannei und Despotie, in den vorchristlichen Staaten — Despotie von Oben herab, in den neuern, fast möchte man

sagen, nachchristlichen Staaten, in so fern sie sich nicht mehr vom innersten Lebensgeiste des Christenthums durchdringen und beseelen ließen, Despotie von unten hinauf oder Anarchie finden, und daß nur das Mittelalter, vom Geiste des Christenthums getragen, auf dem rechten Wege war, Despotie wie Anarchie in gleicher Weise zu vertilgen; so würde sich ihm das hier darbietende Problem von selber gelöset und aufgeschlossen haben: wodurch denn auch die Geschichte der Rechtsentwicklung überhaupt, so wie insbesondere der germanischen eine viel tiefer gehende Auffassung und Ausführung erfahren haben würde.

Das Christenthum und das deutsche Volksthum (das germanische Rechtsprincip), sagt der Verf. mit Recht, sind die beiden Grundlagen, auf denen das ganze Mittelalter beruht, die großen Keime, aus denen alles Neue und Eigenthümliche hervorsproßt.

Es ist in der That wunderbar, wie leicht und innig das Christenthum sich mit den Grundlaaen der germanischen Rechtsverfassung verbinden, und wie frisch und kräftig es in diesen vorgefundenen Keimen einer doch aus dem Heidenthume stammenden Rechtsgestaltung sein eigenstes Leben entfalten konnte. Es ist nur durch eine geheimnißvoll verschleierte, tiefinnere Verwandtschaft des germanischen Volksstammes, der das auserwählte Volk des Occidents *) genannt werden muß, mit der jüdischen Nation erklärbar, daß in ihm bereits alle Elemente einer wahrhaft christlichen Staats- und Rechtsverfassung vorhanden waren, als das Christenthum selbst zu ihnen gelangte. Die germanische Rechtsverfassung war bereits theokratisch und hierarchisch, wie die mosaische. Denn die Priester waren nicht bloß unabhängig von der weltlichen Macht, sondern ihnen stand sogar nach Tacitus (Germ. c. 11.) in der Volksversammlung ein jus coercendi zu; woraus, wie Linck **) bemerkt, wenn auch nicht, da gleichfalls die Gaugrafen aus des Volkes Adel erwählt wurden, die Einerleiheit des germanischen Adels- und Priesterstandes (die Eichhorn annimmt),

*) „Die Germanen sind ursprünglich von Osten gekommen. Es ist natürlich zu fragen, warum gerade sie und kein anderer Stamm den Westen suchte? Das muß in dem bei den germanischen Stämmen von Anbeginn durchleuchtenden Trieb nach geistiger Freiheit seinen Grund haben. Dies alles ist gesagt, um die hohe Würde der Germanen bei jeder Gelegenheit und so vollständig als es seyn kann, auszudrücken. Denn es muß zugestanden werden, daß in ihnen allein jene geistige Erhebung wohnt, welche bestimmt ist, den Baum der Menschheit gen Himmel zu fördern.“ Das deutsche Landrecht, von Fr. Freiherrn von Bernhard. I. a. S. 76, 77.

**) Ueber das Naturrecht unserer Zeit, von A. v. Linck. S. 140 u. f. Anmerk.

zunächst doch so viel zu folgen scheint, daß dieses Volksoberhaupt beiden Ständen zugleich angehörte. Zuverlässig aber war die Ausübung des richterlichen Beamten an das Wort des Priesters gebunden (Tacit. c. 7.), und es war die eigenste Ansicht des germanischen Volksstammes, daß jene Macht den Priestern aus unmittelbarem Verkehre mit der Gottheit werde (Tacit. c. 7. u. 10.), und der Glaube an ein göttliches Regiment, das sie als höchste Instanz für die Schlichtung menschlicher Händel und zugleich als die letzte Quelle jeder unbedingt gebietenden Macht verehrten, muß als der Träger ihrer gesammten Verfassung angesehen werden. *) Außer dem Adel, wie wir gesehen haben, fand sich auch bereits das Königthum bei einigen Stämmen der Germanen, und da es wahrscheinlicher ist, daß es bei diesen erst hinzugekommen, als daß es bei den andern abgeschafft worden oder eingegangen war, so liegt die Frage nicht sehr ferne, ob nicht das germanische Volk ähnliche Stufen der Rechtsentwicklung durchlaufen, als das jüdische Volk? Endlich war auch das Verhältniß der Frauen, Kinder und Sklaven bei den vorchristlichen Germanen ein ganz anderes, milderes und edleres, als bei allen übrigen heidnischen Völkern. So schlummerte gleichsam schon in dem germanischen die christliche Rechts- und Staatsverfassung, und so war der germanische Volksstamm offenbar von Gottes Vorsehung auserwählt, der Mittelpunkt und Träger der Kirche des neuen Bundes, der christlichen Offenbarung und ihrer weitern Entwicklungen in allen Richtungen ihrer Wirksamkeit zu werden.

So ist denn auch von den frühesten Zeiten unserer Bekanntschaft mit der Geschichte der Germanen bis zum Aufgange der Sonne des Christenthums über der germanischen Welt ein ununterbrochenes Fortwachsen jener den christlichen Staat gleichsam weissagenden wie vorbereitenden Rechtselemente nachweisbar. **) Von nun an traten Christianismus und Germanismus in so innige Wechselwirkung, daß ersterer letzteren rasch zur vollen Blüthe entfaltete in der Gründung des deutschen Kaiserthums, welches nicht so sehr eine Wiederherstellung des römischen, als eine Umwandlung und Verklärung des heidnischen in ein christliches Kaiserthum genannt werden muß, während letzterer auf die Gestaltung des erstern in so fern wohlthätig einwirkte, als er in den Karolingern zur Be-

---

*) Ibid. S. 144. „Ceterum neque animadvertere, neque vincire, neque verberare quidem nisi sacerdotibus permissum: non quasi in poenam, nec ducis jussu, sed velut Deo imperante, quem adesse bellantibus credunt.“ Tacit. Germ. c. 7. „Silentium per sacerdotes, quibus tum et coercendi jus, imperatur.“ ib. c. 11.

**) Vergl. Das deutsche Landrecht, von Fr. Frhrn. v. Bernhard. S. 21—36.

festigung und Kräftigung der Suprematie des Papstes bedeutend beitrug. Hier war es, wo Christianismus und Germanismus, geistliche und weltliche Macht, Papstthum und Kaiserthum den großen Bund schlossen, unter dessen segenreicher Wirksamkeit die großartigste, freieste und reichste Entwicklung erblühen sollte, welche jemal die Welt gesehen.

Das Geheimniß des germanischen Rechtsprincips, welches im christlichen sich nur erst selber verklärt wiedergefunden, dies Geheimniß, wodurch ihm eine so reiche, tiefe und freie Lebensentfaltung möglich geworden, liegt aber in nichts anderm als in dem, dem germanischen und christlichen zu Grunde liegenden Begriffe des Organischen als dem Leben der Einheit in der reichsten und mannichfaltigsten Gliederung, und folglich Ueberordnung, Nebenordnung und Unterordnung der Glieder des Einen Lebens. Der Moment der Einheit und somit der Freiheit eines Lebendigen erscheint um so höher potenzirt, je reicher die Totalität der Glieder ist, in welchen sie sich individualisirt, und umgekehrt, so daß, da von keiner Freiheit die Rede seyn kann, wo nicht Gliederung, und folglich Ueber- und Unterordnung der Elemente des Lebens stattfindet, sondern nur Ununterschiedenheit und Gleichheit im Sinne der Gleichförmigkeit, oder Gleichgültigkeit. Aber nicht blos etwa der Einheit des Lebendigen kommt im Organismus Freiheit zu, sondern zugleich und untrennbar von ihr auch der Gesammtheit der Lebensglieder, obwohl diesen auf andere Weise als der Einheit, und den verschiedenen Gliedern wiederum je nach ihrer relativ über- oder untergeordneten Stellung im Ganzen auf verschiedene Weise. Die Einheit eines Lebendigen ist aber nur frei in der Freiheit ihrer Glieder, und die Glieder sind es nur in der Freiheit ihrer Einheit. Frei sind aber die Glieder nur, wenn die Einheit sich in ihnen aufgehoben hat, so wie die Einheit nur frei ist, wenn sich die Glieder in ihr aufgehoben haben. Die Freiheit des organischen Lebens ist daher der Effekt der wechselseitigen Aufhebung der Einheit in die Glieder und der Glieder in die Einheit. Das organische Leben im höchsten Sinne gefaßt, ist daher nach dem Wahlspruch: Alle für Einen, Einer für Alle, das Leben der Liebe als des wechselseitigen Gebens und Empfangens, Dienens und Herrschens, worin der tiefste Ursprung und zugleich die Untrennbarkeit von Pflicht und Recht zu suchen ist.

Dies Leben der Liebe ist nun das Leben des absolut Daseyenden, d. i. Gottes selber, und da Gott sich in allem andern, endlichen, von ihm geschaffenen Leben nur als in seinem Spiegel schauen und finden will, so kann auch alles Endliche kein anderes Constitutionsgesetz haben, als das Leben der göttlichen Liebe in sich nachzubilden. Wie daher Gott das Urbild alles endlichen Lebens ist, so ist er auch in der reichen Architektonik seiner immanenten Lebensentfaltung, worin er sich selbst

als die absolute Welt, als das immanente Gottesreich als Organismus im höchsten Sinne verwirklicht und vollendet, das Urbild aller wahrhaften Association unter den Menschen, der geistlichen wie der weltlichen, der Kirche wie des Staates. Es kann hier nicht ausgeführt werden, wie Kirche und Staat doch nur das Baugerüste sind zur Errichtung des unvergänglichen Gebäudes des vollendeten Gottesreiches im geschöpflichen Universum. Aber auch schon in dieser ihrer Bestimmung als Baugerüste des ewigen Baues Mittel zum Zweck zu seyn, nehmen sie Theil an der Idee des Organismus, die sich in ihnen mehr und mehr zu verwirklichen strebt.

Und diese Idee des Lebens als eines Organismus war es, aus welcher die Gestaltung der Kirche wie des Staates im Mittelalter heraus und emporwuchs. Daher die herrliche architektonische Gliederung vom Haupt durch die reichsten über- und untergeordneten Mittelstufen bis zur untersten hinab in der Kirche wie im Staat, daher die organische Gliederung der Stände, der Genossenschaften, Zünfte und Gilden, der geistlichen und weltlichen Corporationen, und Orden als freier, weder von der Kirche noch vom Staate geschaffener, und darum von ihnen unabhängiger Vermittler der geistlichen und weltlichen Macht; daher, nach der besonderen Natur des dem Ewigen Zugewendeten, die Einheit und Allgemeinheit der Kirche durch alle Nationen hin, bei der Vielheit der Staaten nach der Nationalität und Stammeinheit der verschiedenen christlichen Völker. Der Papst und der Kaiser aber waren die höchsten Volksvertreter Gottes selber. Von Gott floß ihre Macht aus, und die geistliche Macht verklärte die weltliche durch Krönung und Salbung zu einem Priesterthume des Rechtes. So war der Geist der Religion die innerste Seele aller Institutionen. Jede Herrscherpflicht war zu einer Dienstespflicht umgewandelt, jeder Dienst zu einem Liebesdienst um Gotteswillen geadelt. Der Gott des Dienenden war auch der Gott des Herrschenden, Ihm gleichmäßig unterworfen waren sie gleich vor Ihm, und so frei von einander.

In solcher Weise hatte das Christenthum das germanische Rechtsprincip befruchtet zur Ausgebärung der ewigen Grundlagen aller Rechts-, Staats- und Völkerentwicklung. Wenn aber auch noch Vieles mag zu wünschen übrig geblieben seyn, wenn auch durch Schuld der Menschen die Macht des Christenthumes seine ganze Herrlichkeit nicht zu offenbaren vermochte, wenn Mißbräuche und Auswüchse mancherlei Art wie Unkraut unter dem Weizen mit fortwucherten, so kann es doch nur der Geistlosigkeit begegnen, über der Schattenseite jener Zeit nicht ihre Lichtseite, unter den Gebrechen und Verbrechen der Menschen, die im Ganzen und Großen bewunderungswürdige Wirksamkeit jener kühnen, freisinnigen und großartigen Ideen nicht zu erblicken; so wie es nur dem Unverstand oder dem

Haß gegen diese Ideen zuzuschreiben ist, daß jene mittlere Zeit als eine Zeit der Barbarei, der Finsterniß und des geistlichen und weltlichen Absolutismus verschrieen worden.

Indessen hatten sich allerdings bedeutende Mißbräuche festgesetzt, alte Mißstände waren nicht beseitigt worden, neue kamen hinzu, und so zeigte sich die Kirche einer Reformation, oder wenn man will, einer Entweltlichung im hohen Grade bedürftig. Aber nur in der Kirche vollbracht, konnte sie wahrhaft eine Reformation seyn, und zugleich die Begründung eines weitern Fortschrittes der Gesammtentwicklung. Diese grundwesentliche Wahrheit mißkannten diejenigen, welche sich zu Reformatoren der Kirche aufwarfen, und anstart die Wunden derselben zu heilen, rissen sie dieselben nur noch tiefer auf.

Nachdem der große Riß ins europäisch-christliche Völkerleben geschehen und der Grund gelegt war zur unaufhaltsam fortschreitenden Zersetzung und Zerstörung alles Positiven in Kirche und Staat, war die christliche Welt den Schicksalen einer unheilvollen Zerrüttung alles religiösen wie bürgerlichen Lebens anheimgegeben. Die Revolution in der Kirche war begonnen, und so konnte die Reformation (welche freilich besser mit Difformation bezeichnet würde) im Staate nicht ausbleiben. Denn dasselbe, was in der Kirche jeder Reformationsversuch ist, welcher die Reformation durch Zerstörung der zu reformirenden zu bewerkstelligen sich befugt hält, das ist im Staate die Revolution.

Letztere hat sich in der erstern gleichsam nur vorgearbeitet, diese jener nur die Bahn gebrochen. Mag sich daher der Verf. noch so sehr darauf berufen, wie die „großen Reformatoren", insbesondere Luther, Recht, Staat und öffentliche Verhältnisse, Krieg, Frieden, Bündnisse, Gehorsam, Empörung u. s. w., wesentlich nach biblischen und insbesondere christlichen Grundsätzen betrachteten. Dies beweist nur, daß sie selbst nicht wußten, wohin ihr ganzes Streben und Treiben führen mußte. Es war natürlich und ein innerer Instinkt trieb sie unbewußt dazu, daß sie nach der Zerreißung des innern Bandes der Societät ein um so größeres Gewicht auf das äußere Band als Surrogat des innern legen mußten. Denn überall, wo die innere und darum freie und befreiende Verbindung aufhört, stellt sich eine unfrei und mechanisch von außen her zusammenhaltende und zusammendrückende Verbindung und Einheit ein. Daher flüchtete der Protestantismus, verfolgt von dem Bedürfniß der Autorität, unter die Flügel der weltlichen Macht der Fürsten.

Wenn, wie der Verfasser sagt, beim Eintritt der Reformation für die Protestanten das Bedürfniß neuer Untersuchung und Begründung entstand, so beweist dies nur, daß diesem Bedürfniß eine Entgründuug vorausgegangen seyn mußte. Denn nur der mit seinem Lebensgrund Entzweite fühlt das Bedürfniß einer neuen Begründung,

nicht aber der wirklich Begründete. Wie denn die katholische Kirche nach wie vor der Reformation kein solches Bedürfniß empfand, sondern nur das Bedürfniß der Aufhebung und Hinwegräumung alles ihrem Lebensgrunde in der Sündhaftigkeit und Gebrechlichkeit der Menschen Sichentgegensetzenden, so wie der lebendigen Weiterbildung in Leben, Wissenschaft nnd Kunst, während freilich der Protestantismus dies so lebhaft empfundene, weil selbstverschuldete Bedürfniß neuer Begründung oder Constituirung durch ein drei Jahrhunderte langes, proteusähnliches und tantalisches Versuchen, Bilden, Bauen und Wiederniederreißen vergeblich zu befriedigen gesucht hat.

Wir sind weit entfernt, zu behaupten, der Protestantismus habe den Untergang der das kirchliche wie das bürgerliche Leben des Mittelalters belebenden und gestaltenden Ideen veranlaßt, so wenig, als etwa die Cartesianische Philosophie den Untergang der scholastischen veranlaßte, wenn gleich jener wie diese das ohne ihre Schuld bereits Begonnene vollendeten. Der Auftritt des Protestantismus, so wie der Cartesianischen Philosophie, war vielmehr schon ein Beweis, daß das Leben jener mittelalterlichen Ideen und jener scholastischen Philosophie bereits zu verbleichen und zu ersterben begonnen hatte. Die Verwalter der geistlichen Macht, welche in früherer Zeit ihren Einfluß auf die bürgerlichen Angelegenheiten auf eine höchst wohlthätige und erfreuliche Weise ausgeübt hatten, hatten sich nun schon seit längerer Zeit mehr oder weniger dieser ihnen freiwillig zugestandenen Macht als eines Rechtes angemaßt, hiemit hatte die geistliche Macht in die weltliche übergegriffen und sie sich zu unterwerfen gestrebt. Die weltliche Macht war dadurch mit der geistlichen in einen unheilvollen Kampf verwickelt worden, in welchem beide ihre Kräfte zersplitterten und erschöpften, und aus welchem die weltliche Macht doch zuletzt unausbleiblich als Sieger hervorgehen mußte, so daß nun der Kirche auch nicht einmal jener Einfluß auf das Leben ungeschmälert blieb, den sie von Rechtswegen in Anspruch nimmt, und an die Stelle des einen Extrems nur das andere trat. Dies konnte aber so wenig der bürgerlichen als der religiösen Freiheit förderlich sich zeigen, da es sich streng erweisen läßt, daß nur kirchliche wie bürgerliche Freiheit im Ebenmaße wahrhaft lebendig gedeihen werden. Durch jenes Zerwürfniß nun zwischen Kirche und Staat erlosch die Lebendigkeit der großen Idee der innern Einheit bei äußerer Unterschiedenheit und wechselseitiger Unabhängigkeit zwischen Kirche und Staat mehr und mehr. Im Kampfe um weltliche Macht wurden die Verwalter der Kirche selbst mehr und mehr verweltlicht, der Geist der Religion übte nicht mehr jene hohe Macht, wie früher, über die Gemüther, und um vollends die Einheit des Bewußtseyns und des Strebens in der Christenheit zu zerstören, und die Verwirrung und Zersplitterung zu

vollenden, kam noch der durch das wieder erwachte Studium der Alten herbeigeführte Enthusiasmus für heidnisch-griechische Kunst und Wissenschaft, so wie für die durch die Entdeckung Amerika's gewonnenen Reichthümer des äußern Lebens hinzu. Anstatt daß die Christenheit, die gewonnene Intension bewahrend, zu gehaltvoller Extension sich erweitert hätte, trat das sichtbare Bestreben hervor, der letztern auf Kosten der erstern sich in die Arme zu werfen, womit denn bei der reichsten Vielseitigkeit der Entwicklung nach allen Richtungen des Lebens hin die innere Entleerung, Ermattung und Verflachung desselben nicht ausbleiben konnte. Die protestantische Läugnung der kirchlichen Autorität verwandelte sich in der Politik zur Läugnung der bürgerlichen, das Gespenst der Volkssouveränität erhob schnell sein Haupt, und in England und Schottland, in den Niederlanden und in Frankreich schrieb die Revolution mit blutigen Zügen in das Buch der Geschichte den Beweis, daß man mit der Erschütterung der göttlichen Autorität dem socialen Leben eine tödtliche Wunde beigebracht hatte. Der Protestantismus zog sich allerdings nach den ersten stürmischen Kämpfen um seine Existenz, nachdem er den Zündstoff der Revolution in Religion und Staat in die Welt geworfen, von der weiteren, namentlich der politischen Bewegung zurück, und klammerte sich an die aus dem Katholizismus mit hinüber genommenen Reste des Christlichen, aber auch an die entstellenden Zuthaten um so ängstlicher fest, je weniger wahrhaft begründet er sich fühlen mußte. Hatten die Reformatoren blos die Autorität der Kirche geläugnet, und eigne Auslegung der Schrift, gestützt auf angebliche Privaterleuchtung, geltend gemacht, so begnügte sich nun der durch das theilweise Gelingen jenes Versuchs zum Umsturze der Kirche kühner und stolzer gewordene Geist der Irreligion nicht mehr mit so halber Arbeit. In einem centralen gründlichen Abfalle strebte ein wildes Heer vom Geiste des Stolzes und der Sinnlichkeit trunkener Menschen in England und Frankreich, jede Spur des Christenthums zu vertilgen, und da sie ein richtiger Takt und Instinkt lehrte, daß dieser satanische Plan nur gelingen könne nach dem völligen Sturze und der gänzlichen Zertrümmerung der katholischen Kirche, als dem Eckstein des Christenthums, so richteten sie ihren Angriff vorzüglich auf sie, indem sie sich des feinsten, ausgesuchtesten und giftigsten Spottes, der glänzendsten Sophisterei und schimmerndsten Beredsamkeit, so wie der schamlosesten Verläumdung und Entstellung der Geschichte mit nicht geringem Erfolge bedienten. Aber da trotz allem dem die altehrwürdige Kirche in ruhmvoller erhabener Majestät wie ein unerschütterlicher Fels ihr kühnes Haupt über das stürmische Meer zügelloser Leidenschaft emporhob, und die zornvoll heranbrausenden, zwischen Hoffart und Niedertracht schwankenden Wogen des Antichristianismus an seinen Wän-

den branden ließ, so ward in den erbitterten Herzen ihrer Gegner der beispielloseste Haß gegen die katholische Kirche angefacht und entzündet, und sofort auf Alles übertragen, was mit ihr auch nur im entferntesten Verbande zu stehen schien. Vor Allem traf dieser Haß die Monarchen und souveränen Regierungen. Dem Wahlspruch: „Ecrasez l'Infame“ gesellte sich der blutgierige, hochverrätherische Wunsch: „mit den Eingeweiden des letzten Priesters den letzten König zu erwürgen.“ Diese gleich einem wildverzehrenden Feuer ausgebrochene Wuth gegen Religion und Königthum stürzte Frankreich in den Abgrund einer gräuelvollen Revolution, aus der es nur hervorging, um sich der ehernen Gewalt eines Despoten überantwortet zu sehen, bis auch über ihn das Gericht des Herrn erging.

Wie im Mittelalter, so lange der Lebensgeist der Religion durch alle Adern der Zeit sich ergoß, die Christenheit in der freiesten und frischesten Entfaltung aller Kräfte begriffen war, wie alle Richtungen menschlicher Thätigkeit in freudiger Begeisterung nach einem Mittelpunkte zusammenstrebten, weil sie eben von diesem Einen Mittelpunkte nach allen Seiten ausgegangen waren; wie der Geist der Demuth und Erhabenheit, der Milde und der Kraft das innerste Lebensprincip auch der bürgerlichen Organisationen war, so daß alles in wahrhaft lebendige, organische Vermittlung aufgenommen erschien, so mußte, nachdem die freie Herrschaft der Religion über die Gemüther mehr und mehr entkräftet worden, das Zusammenstreben aller Kräfte nach Einem Mittelpunkte sich verkehren in ein chaotisches und atomistisches Auseinanderstreben nach unendlichen willkürlich gemachten Richtungen, und eben so an der Stelle des wahrhaft Organischen und innerlich Geeinten das Mechanische und blos von außen her noch Zusammenhaltende in allen Sphären menschlicher Thätigkeit aufgehen.

So trat an die Stelle der lebendigen Religion die abstrakte Moral, an die Stelle der Liebe das todte Sittengesetz, an die Stelle der erfüllten Form und der geformten Fülle des Gedankens das leere, abstrakte und mechanische Denkgesetz, an die Stelle der rechtlichen Gesinnung die Legalität und das bloße Rechtsgesetz. Kurz, das Gesetz ward in allen Sphären apotheosirt, es sollte alle Lebensbewegung sichern, wo nicht hervorbringen, und alle Gesinnung, allen Geist und alle Seele entbehrlich machen, da doch vielmehr das Hervortreten seines größern Bedürfnisses den Verlust der Gesinnung, des Geistes und der Seele des Lebens, und somit die Ohnmacht desselben bewies. Man würde indessen sehr irren, wenn man den Charakter der neuern Zeit im Gegensatze des Mittelalters als dem organischen Zeitalter mit der Bezeichnung des mechanischen Zeitalters erschöpft zu haben glauben könnte. Vielmehr ist es doch nur ein negativer, anorganischer und anorganisirender Geist, welcher die Herrschaft des positiven und organisirenden

Geistes fort und fort zu usurpiren strebt. Da der böse Geist überall incognito auftreten muß, wenn er seine Wirksamkeit nicht sogleich zerstört sehen will, so muß er sich in die Form und Hülle der Wahrheit, welche das Gesetz ist, verkleiden, um sich selbst für die Wahrheit ausgeben zu können. Ueberall hat daher der böse Geist gewonnen Spiel, wo es ihm gelingt, das abstrakte Gesetz zur höchsten Gottheit zu machen, weil er es meisterhaft versteht, sich desselben als einer Waffe gegen den guten Geist zu bedienen. Daher spielt der böse Geist in der neuern Zeit am bequemsten und sichersten seine Rolle in der Maske des Moralisten, des strengen Logikers, des Staatskünstlers.

Der Verf. geht über dies Alles gründlich hinweg, und will uns glauben machen, die Bewegung der Zeit sey bereits bei der Erkenntniß angelangt, daß auf dem revolutionären Wege nur das Verderben erzielt werden könne. Nach seiner Versicherung wird der Werth des Christenthums und Königthums nur hie und da noch von oberflächlich Unterrichteten nicht anerkannt, die blos quantitative Betrachtungsweise der öffentlichen Verhältnisse hat aufgehört, die unheilbringende Lehre der Volkssouveränität tritt nur noch (!) in Augenblicken schwerer Krankheit hervor, kurz es sieht mit der Weisheit, Gründlichkeit und Tiefe unserer politischen Ansichten und mit dem Ernste unsrer Gesinnungen ganz vortrefflich aus. Wir haben uns die politischen Hörner bedeutend abgelaufen, und an den religiösen ist auch nicht mehr viel zu verderben. Da haben wir uns denn entschlossen, legitim und fromm zu werden. Doch im Ernste, wer den Feind und die Gefahr als so unbedeutend schildern kann, der weiß entweder nicht, was er spricht, oder er muß sich mit diesem Feinde in geheimem, vielleicht sogar vor sich selbst verheimlichtem Einverständniß befinden. Daß er wenigstens die Lehre von dem göttlichen Rechte völlig mißversteht, geht daraus hervor, daß er sie im Ernste als das eine Extrem der Ansicht entgegen dem andern der Volkssouveränität aufführen kann. Jene Lehre leitet vernünftiger Weis. alle Macht, alle rechtliche Gewalt, alle Regierung von Gott ab und Seinem ewigen heiligen Willen; diese leitet sie vom Menschen ab, d. h. von dem Willen der Mehrzahl des Volkes, und was dieser aggregirte, obwohl souveräne Volkswille beschließt, das muß Recht seyn, es mag wollen oder nicht; nach jener Lehre ist Regent und Volk demselben Willen Gottes unterthan, nach dieser ist Wille der Mehrzahl absolut, und folglich despotisch; nach jener Lehre wurzelt alles Recht doch zuletzt in der Liebe, nach dieser in der Selbstsucht; jene Lehre ist mit Einem Worte religiös, diese irreligiös, und es ist daher nicht abzusehen, wie der Verf. an jener eine Seite der Unwahrheit, an dieser eine Seite der Wahrheit entdecken kann, da jene vollkommen wahr, diese vollkommen falsch ist. Es ist so sehr unwahr, was die

liberalen Journale zu behaupten nicht müde werden, daß die Lehre vom göttlichen Rechte zum Absolutismus führe oder ihn begründe, daß vielmehr umgekehrt nur diese Lehre vom Absolutismus und Despotismus frei zu halten vermag. Ueberall hat das Antichristenthum Despotie und Sklaverei hervorgerufen, weil es in der Selbstsucht wurzelt. Niemals sind aus dem Schooße des Christenthums die Lehrer des Absolutismus hervorgegangen, sondern diese waren von je nur die Früchte irreligiöser Philosopheme, deren anarchischem Geiste das Christenthum und die christliche Philosophie mit aller Macht entgegenwirkte. So laufen die Lehren des Sensualismus und Materialismus, des Spiritualismus u. Rationalismus, wie sie seit der durch den Geist der Sinnlichkeit und des Stolzes eclipsirten Sonne des Christenthums vorzüglich in England, Frankreich und Deutschland, üppig wie Giftpflanzen, wuchernd aufgeschossen sind, sammt und sonders auf den knechtischsten Absolutismus hinaus. Denn da sie die Liebe verloren, kann ihnen nur die (lieblose) Macht und physische Gewalt, das Recht des Stärkern ein Band des Zusammenhaltes unter den Menschen darbieten. Man vergleiche in dieser Beziehung nur die Lehren von Hobbes, Spinoza, Rousseau, Fichte und Hegel. Die des letztern wenigstens freilich nicht in der Darstellung unsers Verfassers. Denn in dieser ist der eigentliche Geist der Hegelschen Rechtsphilosophie nicht von ferne zu erkennen, wie es denn dem Verf., indem er fast nur eine Anthologie aus den Schriften der meisten Rechtslehrer veranstaltet, öfters begegnet, den eigentlichen Grundcharakter der darzustellenden Lehre gar nicht herausgestellt, oder gänzlich verkannt zu haben, worauf im Einzelnen einzugehen, zu weitläufig wäre.

Nur daß er Bonalds Lehren ziemlich flach, einseitig, ungerecht und mit Bitterkeit (die man insofern entschuldigen mag, als wirklich Bonald hiezu einige Veranlassung gegeben) dargestellt hat, kann hier um so weniger übergangen werden, als wir noch gegen des Verf. Bestreitung der Bonald'schen Idee der passiven Resistenz des Volks gegen den Mißbrauch der nothwendigen Regentengewalt und Souveränität als der kräftigsten und sichersten Garantie gegen alle Despotie zu bemerken haben, daß diese passive Resistenz doch offenbar das einzige Mittel ist, um das Volk vor der Charybdis seiner sklavischen Unterwerfung unter einen Regenten, der sich zum Despoten aufzuwerfen Lust bezeigte, als vor der Scylla der gewaltsamen Rebellion gleichmäßig zu bewahren. Die passive Resistenz eines Volkes ist eine dem Regenten unüberwindliche Macht; aber sie ist freilich nur in einem solchen Staate möglich, wo die organische Gliederung der Stände ein rasches Einverständniß möglich macht. Auflösung der Stände in einen chaotischen Grundbrei von moderner Freiheit und Gleichheit befördert daher die Despotie, statt, wie man wähnt, sie zu begünstigen. Glede-

rung ist dagegen überall Befreiung, sowohl des Hauptes von den Gliedern und der Glieder vom Haupte, als wiederum der Glieder unter und von sich. In einem solchen organisch constituirten Staate ist auch allein eine wahre und ächte Repräsentation des Volkes möglich, während in unsern modernen constitutionellen Staaten mit ihren, trotz den Versicherungen des Verfassers vom Gegentheil, auf nichts anders, als auf eine blos quantitative Betrachtungsweise der öffentlichen Verhältnisse gebauten Wahlsystemen die Volksrepräsentation doch nur eine scheinbare ist, schon aus dem einfachen Grunde, weil eine chaotische Masse nicht repräsentirbar ist, und jeder Deputirte nur seinen Willen und seine Ansicht, nicht aber den Willen und die Ansicht des Volkes repräsentirt und geltend macht.

XIV.

G. W. Fr. Hegels Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Eilfter und zwölfter Band: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes. Herausgegeben von Dr. Philipp Marheinecke. Zwei Bände. Berlin, 1832. Verlag von Dunker und Humblot.

Was vorerst die Eintheilung der Religionsphilosophie bei Hegel betrifft, so beruht sie auf der Hegelschen Eintheilung der Philosophie überhaupt in die Logik als die Wissenschaft der Idee an und für sich (d. h. Gottes, wie er außer und ohne die Schöpfung ist), in die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Andersseyn, und in die Philosophie des Geistes, als der Idee, die aus ihrem Andersseyn in sich zurückkehrt. Diese Eintheilung selbst aber beruht wieder als auf ihrem letzten Grunde auf dem Gesetze der Triplicität aller Entfaltung, welche Hegel nicht anders als in den Momenten der ursprünglichen ungeschiedenen Einheit aller Gegensätze, der Entfaltung und Sonderung, die ihm sofort unmittelbar zur Entgegensetzung, Entzweiung, zum Abfall und Widerspruch wird, und der Rückkehr aus der Entzweiung als der Wiederversöhnung aufzufassen weiß. Abgesehen nun davon, daß, wie Stahl richtig bemerkt, dies Gesetz der Entfaltung bei Hegel nur logische Bedeutung hat, wodurch alles concrete Leben in die abstrakte Denkthätigkeit des analytischen Entgegensetzens und Verbindens aufgelöst wird, so hat dies Gesetz, so wie es Hegel auffaßt, weder für das göttliche noch für das geschöpfliche Leben Wahrheit und Gültigkeit.

Es ist aber ein trauriger Beweis von der tiefen Versunkenheit und Entartung der Philosophie, daß man erst einen Beweis dafür liefern soll, daß es auch ein göttliches Leben, wie das Christenthum dasselbe lehrt, gebe; nämlich als concretes, in sich selbst begründetes und vollendetes, sich selbst

genugsames und ewig in sich selbst sich bewegendes Leben, welches die Welt nicht als die immanente Aeußerung und Verwirklichung seiner selbst, sondern als das im ersten Momente der Produktion nothwendig, weil es zur Freiheit, d. i. zu freiem Bunde mit Gott bestimmt ist, noch unmittelbare, somit verlierbare und entstellbare und daher der Wiedergeburt entweder blos aus dem Stande der Unmittelbarkeit (Unschuld), oder dem Stande des noch erlösbaren Gefallenseyns (der Sünde) bedürftige Abbild seiner selbst hervorgebracht hat.

Für das göttliche Leben hat nun jenes von Hegel gelmachte Gesetz darum keine Bedeutung und Anwendung, weil dasselbe seinem Begriffe, göttliches Leben zu seyn, geradezu widerspräche, wenn es nicht mit allen seinen Momenten und Elementen zumal von Ewigkeit und in alle Ewigkeit fertig und vollendet wäre. Wenn man allerdings auch für das göttliche Leben die drei Momente des Anfangs, der Mitte und des Endes oder besser des Beschlusses, mit andern Worten, der ungeschiedenen Einheit, der entwickelten Vielheit und den wechselseitigen Ineinandereingang der Vielheit in die Einheit und der Einheit in die Vielheit als die Vermittlung beider zu unterscheiden hat, so muß man doch wissen, daß, da diese drei Momente im göttlichen Leben in der Unterschiedenheit geeint und in der Einung unterschieden, und darum weder getrennt noch confundirt, folglich als ewig vermittelt, ewig zugleich sind, das Moment der Entfaltung in die Vielheit nie zur feindlichen Entgegensetzung gegen die Einheit oder unter sich, folglich nie zum Widerspruch und zum Abfall fortzugehen und auszuarten vermag. So wenig die Vielheit im göttlichen Leben sich von der Einheit (nach unten, also entsinkend) abkehrt, so wenig kehrt sich hinwieder die Einheit von der Vielheit (nach oben, oder überfliegend) ab, sondern Einheit und Vielheit, Centrum und Peripherie sind wechselseitig immer einander zugekehrt, heben sich wechselseitig in einander auf und werden dadurch wechselseitig von einander erhoben und bekräftigt, wodurch sie sich ihre unterschiedene und zugleich geeinte Existenz wechselseitig verbürgen und sich zu einem concreten Ganzen zusammenschließen. Diese ungehemmte und unhemmbare Vermittlung des Ausgangs ist eben der Pulsschlag der Vollendetheit des göttlichen Lebens.

Da nun nach einem allgemeinen Gesetz, obwohl jeder Producent als solcher schon in sich selbst Centrum und Peripherie ist, wie sich denn jedes selbstbewußte Wesen nur in seinem Bilde besitzt, jedes Produkt sich zu seinem Producenten wie die Peripherie zum Centrum verhält, so ist klar, daß die Vollendung der geschaffenen Welt bedungen ist an die Nachbildung jenes Processes, welcher immanent oder urbildlich zwischen Centrum und Peripherie des göttlichen Lebens selber vorgeht.

Wenn nun die Welt ein Nachbild Gottes ist, so kann sie auch im ersten Momente ihres Geschaffenseyns — da es jedes Bildners Lust ist, sich in seinem Gleichniß zu besitzen, folglich jedes Bildners Abscheu, nur ein Zerrbild von sich hervorzubringen, — nur widerspruchlos, in sich harmonisch, unschuldig und unverdorben, wenn gleich, da sie zu einem freien, durch selbstbewußte Willensthat zu verwirklichenden und zu vollendenden Bunde mit Gott bestimmt ist, noch schuldfähig und verderblich seyn. Woraus sich ergibt, daß auch für das geschöpfliche Leben jenes von Hegel behauptete Gesetz der alle Entfaltung und Entwicklung nothwendig begleitenden Entzweiung falsch ist, weil ja in dem Begriffe der Wahlfreiheit, welche dem intelligenten Geschöpf, als zum freien Bunde mit Gott bestimmt, ursprünglich gegeben ist, die Möglichkeit der gesetzlichen Verwendung derselben und somit der unmittelbar aus dem Unschuldstande in den vermittelten Wiedergeburts- und somit Vollendungszustand übergehenden Einigung mit Gott enthalten ist.

Aus diesen Gründen, zu denen leicht noch andere nicht minder wichtige hinzugefügt werden könnten, müssen wir die Hegelsche Eintheilung der Philosophie, so wie die darauf gebaute Eintheilung der Religionsphilosophie für falsch erklären. Aber diese Unwahrheit betrifft die Eintheilung nicht allein, sondern zugleich auch den innersten Charakter des Hegelschen Begriffs der Philosophie überhaupt, so wie der Religionsphilosophie insbesondere. Wir wollen hier bei der letztern, als dem Gegenstande unsrer Betrachtung, stehen bleiben. Hegel bestimmt die Religion als das Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes, als Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes, wonach sie natürlich nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst ist. Diese Ansicht steht und fällt mit der pantheistischen Grundbehauptung, daß, wie Hegel sich ausdrückt, weder der endliche noch der unendliche Geist das Seyende, sondern daß dies nur die Identität beider sey. Im Vorhergehenden wurde aber schon nachgewiesen, daß die Selbstbestimmung und Selbstgestaltung der absoluten Idee oder Gottes unmöglich Selbstverendlichung seyn kann, weil ein Gott, der sich selbst verendlichen und somit (wie Hegel meint) in seinen endlichen (aber wesentlichen) Momenten in Widerspruch mit sich selbst sich setzen könnte, der gräßlichste Unsinn wäre. Woraus sich ergibt, daß schon von dieser Seite der Hegelsche Begriff der Religion in sein Nichts zusammenstürzt. Aber auch noch von einer andern Seite her stellt sich seine Unwahrheit heraus. Hegel macht nämlich das, was er Religion nennt, zu einer bloßen Funktion des Wissens, und läßt dem Wollen und Wirken nur eine sehr untergeordnete Bedeutung, wodurch seine Ansicht auf bemerkenswerthe Weise die Kehrseite bildet zu der Ansicht einer großen Schaar moderner

Theologen, welche die Religion blos zur Sache des Willens machen, höchstens sie noch auf das Thun und Wirken beziehen, weil sie es als mit jenem identisch auffassen; bei Leibe aber das Wissen und Erkennen nicht als gleichfalls eine religiöse Funktion aufgefaßt wissen wollen. Indem so bei Hegel das Wissen keinen lebendigen Inhalt am Wollen und Wirken hat, besteht es blos aus abstrakten Denkbeziehungen, und im Grunde genommen existirt nach Hegel nichts, als diese Denkbeziehungen. Diese sind eigentlich die dramatischen Personen der großen Tragikomödie des Universums der Weltgeschichte nach Hegelscher Ansicht. Der innerste Kern alles wirklich Daseyenden ist weiter nichts als eine Denkbeziehung. Es selbst, das Seyende, ist nur da als Träger dieser Denkbeziehung, damit dieselbe realisirt werde. Hat es dies geleistet, dann geht es wieder unter, indem es nur ein verschwindendes Moment des ewigen Denkprocesses war, der sich eben im ewigen Wechsel des Werdens und Vergehens der Dinge als das einzig Ewige erhält. Hiemit ist nun alle Realität von Grund aus vertilgt, und es bleibt nichts übrig, als das absolute Gespenst des unpersönlichen Denkens, welches der einzige Zweck alles Daseyns ist. Die adäquateste Verwirklichung dieser Weltanschauung im Kleinen ist der despotische Staat, in welchem gleichfalls die Interessen der Einzelnen dem Bestand der abstrakten Idee des Ganzen zum Opfer gebracht sind. Dies drückt sich denn auch deutlich genug bei Hegel dadurch aus, daß ihm der Staat für die höchste Verwirklichung des absoluten Geistes gilt. Zu welcher „wahrhaften Weise der geistigen Wirklichkeit" als zur Sittlichkeit die Religion nur hinzuführen hat, womit denn die Welt glücklich auf den Kopf gestellt ist.

Daß nun, um zum zweiten Theile der Religionsphilosophie überzugehen, nach solchen Principien die geschichtlichen Religionen des Heidenthums durchaus falsch von Hegel aufgefaßt worden seyn müssen, versteht sich von selbst. Schon bei der flüchtigsten Betrachtung des Heidenthums und seiner verschiedenen Gestaltungen ist es unverkennbar, daß sie unmöglich, wie Hegel will, und damit sie in sein System passen, wollen muß, als gesetzmäßige Entwicklungsstufen der Befreiung des Geistes aufgefaßt werden können. Es kann hier nicht ausgeführt, aber ausgesprochen muß es werden, daß das Heidenthum nur zu begreifen ist, wenn man es als aus der durch Abfall der Menschen veranlaßten Entstellung einer Uroffenbarung Gottes an die Menschen hervorgegangen ansieht. Deutlich kündigen sich die heidnischen Religionen als die **disjecti membra poetae** an. Je höher man in das Alterthum hinaufsteigt, um so näher noch der Wahrheit stehen die Grundideen der verschiedenen heidnischen Religionen. Oft blickt noch deutlich und unverkennbar die höhere und tiefe Wahrheit durch die leichte

Hülle, in welche die mythologisirende Phantasie der Heiden, da sie der vollen Wahrheit schon verlustig gegangen waren, eingehüllt hatte. Je tiefer man aber in der alten Geschichte hinabsteigt, um so größere Entstellungen begnen dem unbefangenen Blick.

Nur mit Indignation kann es erfüllen, wenn man sieht, mit welcher Kaltblütigkeit Hegel die mit großer Belesenheit zusammengestellten Greuel und Abscheulichkeiten der bereits bis unter das Vieh und bis zur dämonischen Besessenheit herabgesunkenen und entwürdigten Völkerstämme, z. B. der Schamanen, als die dem primitiven Zustand des Menschen, der nur ein Zustand her Begierde und Wildheit seyn könne, natürlichen und somit, will's Gott, auch vernünftigen Aeußerungen und Handlungen betrachtet.

Aber auch in den folgenden und nach Hegel höhern Stufen der Selbstbefreiung des Geistes, fehlt es nicht an Greueln und Abscheulichkeiten, welche jenen der angeblich frühern Stufe in vieler Beziehung schwerlich nachgeben, in mancher sie sogar weit übertreffen möchten, wodurch sich indessen der Hegelsche Gott nicht im Geringsten genirt findet, die Wohnstätte seiner jeweiligen zeitgemäßen Verwirklichung mitten unter ihnen aufzuschlagen. Dieser erbärmliche Gott kann aber eben nicht anders, denn er spinnt die Weltgeschichte nach einem abstrakten logischen, sich immer gleichen Gesetze ab, und seine Verwirklichung und Offenbarung kann daher nie mißrathen, und dies um so weniger, als das, was wir als Widerspruch, als Sünde oder das Böse aufzufassen pflegen, selber in jenem logischen Gesetze aller Entwicklung nothwendig und somit vernünftig, wie Hegel meint, begriffen ist.

Daß das Judenthum nach Hegelscher Auffassung eine ganz falsche Stellung mitten unter den heidnischen Religionen erhalten mußte, kann nach dem Mitgetheilten nicht sehr befremden. Eben so wenig kann die Vorliebe auffallend seyn, mit welcher wir Hegel'n beim Griechenthume verweilen sehen. Denn je weniger Hegel es zur Schönheit der Gestattung in seinen Produktionen zu bringen vermocht hat, um so mehr mußte er sich zu einer Erscheinung hingezogen fühlen, in welcher er eine Ergänzung seines eigenen Mangels nnd Unvermögens erblicken mußte, und mit welcher seine Denkweise in so fern eine gemeinschaftliche Grundlage hatte, als, wie die griechische Kunst das Göttliche und Ewige in materiell-schönen Formen adäquat darstellbar wähnte, so jene Denkweise das Göttliche und Ewige in der zeitlich-räumlich materiellen Existenz der Dinge zu seiner concreten und einzig möglichen Manifestation gelangt betrachtete, wodurch jene die sinnlich-materielle Schönheit, diese die materielle Welt apotheosirte.

Indem wir nun zum dritten Theile der Hegelschen Religionsphilosophie übergehen, welcher das Christenthum, als die

absolute Religion zum Inhalte hat, müssen wir bemerken, daß es unerquicklich ist, noch in das dialektische Gedankengespinnst der Ausführung im Einzelnen einzugehen, wenn man die leitenden Grundideen als falsch erkannt hat. Aus dem Vorhergehenden geht nämlich schon mit Klarheit hervor, daß die Hegelsche Eintheilung der absoluten Religion, wie er das Christenthum nennt, in das Reich des Vaters, des Sohnes und des Geistes, in dem Sinne, in welchem sie Hegel genommen wissen will, grundverkehrt und falsch ist. Denn es ist nicht wahr, daß der Vater nichts ist, als Gott in seiner ewigen Idee an und für sich, noch abstrakt im Elemente des Denkens, nicht des Begreifens als „das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Concretion befreit", noch nicht in seiner Realität gesetzt, weil er noch nicht Schöpfer ist, betrachtet; es ist Irrthum, daß der Vater (die ewige Idee), indem er aus seiner Allgemeinheit in die Selbstbestimmung heraustritt, in die Endlichkeit herabsinkt, und das Reich des Sohnes nichts anders ist, als die geschöpfliche Welt, und daß jener Heraustritt zur Selbstbestimmung **eo ipso** Trennung und Entzweiung von und mit Gott evolvirt; und es ist eben so unwahr und eine eben so monströse Entstellung der Lehre des Christenthums, daß der hl. Geist nur in und als Gemeinde sey, daß die Gemeinde der exististirende Geist, der Geist in seiner Existenz, Gott als Gemeinde existirend sey.

Die Stärke des Hegelschen Geistes liegt in der Dialektik. Das Schneidmesser derselben ist so scharf, daß es alles kurz und klein zusammenschneidet, was die Feuerprobe nicht aushält. Dadurch ist Hegel ein Reinigungsmittel alles Halben, Schwachen und Geistlosen, wie die Geschichte der Philosophie kein anderes zu nennen weiß.

Von dieser Seite hat Hegel große, unsterbliche Verdienste, die ihm nie können entrissen werden. Ja selbst für den positiven Fortschritt der Wissenschaft hat Hegel selbst durch seine Negativität bedeutend gewirkt. Nur konnten freilich die genialen Lichtblicke, die Hegel in so viele Gebiete des Wissens, insbesondere in die des Erkennens warf, sich nicht zur allerleuchtenden Sonne des Tages consolidiren, weil der Pantheismus seinen düstern Trauermantel über den Himmel seines Geistes geworfen, und so statt einer Sonne des Tages nur eine Sternennacht des Heidenthums hatte erscheinen lassen.

In der Religionsphilosophie mußten die monströsen Grundirrthümer der Hegelschen Philosophie uns um so greller und beleidigender hervortreten, je mehr hier Geist und Gemüth von den Wundern Gottes und der Welt, dem Aufschluß der Mysterien der göttlichen Liebe und Gnade erhoben und begeistert zu werden verlangt. Statt alles dessen mußte aber die Hegelsche Religionsphilosophie nichts zu geben, als die unend-

lich langweilige Abwindung der logischen Formel des Setzens, des Entgegensetzens und Fortgehens zum Widerspruch und die einmal für allemal nothwendig darauf erfolgende Aufhebung dieses Entgegensetzens.

Als Anhang finden sich der Religionsphilosophie noch Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes beigefügt. Nach den Bemerkungen über diese Schrift in der Vorrede dürfen wir sie wohl für die letzte Schrift Hegels ansehen. Dies ist um so interessanter, als wir nicht umhin können, dieselbe auch in formeller Hinsicht für das Vollendetste zu halten, was Hegel je geschrieben hat. Hier zeigt sich wieder die ganze Stärke des Hegelschen Geistes, der mit bewunderungswürdigem Scharfsinne und durchgreifender Energie des Gedankens einen Reichthum von tiefeingreifenden Gedankenbestimmungen entwickelt, der einer bessern Grundansicht würdig wäre. Denn leider lenkt auch hier der pantheistische Grundbegriff die trefflichsten Argumentationen von ihrem wahren Ziele ab, und läßt sie nicht das Letzte und Höchste erreichen. Wenn man aber es versteht, jenen falschen pantheistischen Grundbegriff zu berichtigen, so lassen sich die meisten Hegelschen Argumentationen auf die überraschendste Weise zur tiefern Begründung einer wahrhaft christlichen Gotteslehre verwenden.

XV.

Ueber den Begriff des gut- oder positiv- und des nichtgut- oder negativ-gewordenen endlichen Geistes. Von Franz Baader. Luzern, bei Xaver Meyer. 1829.

Wenn alle Schriften Baaders, wie schon anderwärts bemerkt worden, in so ungewöhnlich gediegener Concentration geschrieben sind, daß nicht leicht irgend ein Schriftsteller der Welt in dieser Beziehung eine Vergleichung mit ihm aushalten möchte, so ist diese Eigenthümlichkeit kaum einer andern Schrift in dem Maaße zu Theil geworden, als der vorliegenden, welche doch zugleich in derjenigen Klarheit hervortritt, die überall den in seiner tiefsten Wurzel erfaßten und völlig bewältigten Gedanken begleitet. Was besonders dieser Klarheit sich günstig erweist, ist der Umstand, daß Baader hier seine Gewohnheit, mit jedem Centralgedanken wie mit einem Blitz in die Finsterniß der heterogensten Gebiete im Vorbeigehen hineinzublitzen, am meisten verläßt, und der vorgesetzten Aufgabe getreu, seine Theorie des böse- oder negativ gewordenen endlichen Geistes und des innern Zusammenhangs des ethisch Bösen mit dem physischen Uebel im Umrisse zu entwerfen, in seiner Darstellung alle Abschweifungen vermeidend, von Moment zu Moment sich fortbewegend, in scharf ausgeprägten, umfassenden und sprechend lebendigen Zügen den Grundriß seiner Weltanschauung hinzeichnet. Daher muß diese Schrift auch in Beziehung auf ihre innere Oekonomie und die architektonische Organisation ihres abgerundeten Gliederbaues als ein Meisterstück philosophischer Darstellung anerkannt werden. Aber um so mehr nur erregt sie die innigste Sehnsucht und das stärkste Verlangen, völlig ausgeführt zu sehen den großen und kühnen Bau der Dogmatik, deren Grundriß nur die vorliegende Schrift ist als gleichsam die urbildliche Idee der großartigen wissenschaftlichen Schöpfung dieses tiefsinnigen Geistes, zu deren baldmöglichster Vollendung er nicht dringend genug aufgefordert werden kann. *)

Während die generelle Dogmatik regressiv mit dem Men-

---

*) Vergleiche des Verfassers Anzeige und gedrängten Ueberblick der drei ersten Hefte der Vorlesungen über speculative Dogmatik von

schen als Bild Gottes und sonach mit dem anthropologischen Standpunkte begann und sich in allen ihren Momenten auf diesen als ihre Mitte bezog, nimmt diese Schrift, so wie dies die spezielle Dogmatik gleichfalls thun wird, progressiv ihren Anfang von Gott als dem im absoluten Erkennen, Wollen und Wirken absolut Seyenden, schreitet zur Lehre von der Schöpfung und zur Betrachtung des Verhältnisses des Geschöpfes zum Schöpfer fort, geht dann zu den Gesetzen der positiven und negativen Vermittlung sowohl des Geschöpfes mit dem Schöpfer, als der Geschöpfe unter sich, so wie der constitutiven Elemente des Geschöpfes über, entwickelt hieraus die Begriffe der Versuchung, des Guten und Bösen, der Begründung und der Entgründung, der positiven und negativen Vollendung des zeitlichen und ewigen Todes, der positiven und negativen Mitte des Lebens, und somit des lichten und finstern Seyns des Geschöpfes, der erfüllbaren und unerfüllbaren Sucht, woran sich dann die Begriffe der Speisung, Erfüllung und Beleibung des Lebens als bedungen durch freiwillige Aufgabe der Selbheit an Gott anschließen. Demnächst folgt nun die Nachweisung des Begriffes der Suspension des Gerichtsfeuers zu Gunsten des in der Versuchung Nichtbestandenen, und somit des Begriffs der interimistischen Beleibung dieses Geschöpfs, d. i. der Materialisirung des Geistes und der Natur, woran sich der Unterschied der zeitlichen von der ewigen Beleibung, so wie der Begriff des Zeitlebens und zeitlichen Seyns überhaupt, als mit dem materiellen identisch, näher entwickelt. Und hiemit treten zugleich die Begriffe der positiven, der negativen und der in der Schwebe zwischen beiden gehaltenen zeitlichen oder irdischen Manifestation Gottes ins Licht. Sofort wird nun der Charakter der Duplicität des Zeitlebens, der Eintritt in dasselbe als Strafe und als Gnade zugleich, aufgezeigt und nachgewiesen, daß die Zeitlichkeit und Materialisation keine andere Funktion und Bedeutung hat, als die Werkstätte und Bauhütte des ewigen positiven wie negativen Lebens zu seyn. Hieran knüpft sich die Untersuchung über die Restaurabilität der gefallenen Geschöpfe und den Beruf des Menschen zur Oberleitung dieser Restauration, was sofort zu der Lehre vom Opfer, und der Eucharistie als dem Centralopfer hinführt. Kürzlich werden nun die Gesetze der Manifestation geistiger guter wie böser Wesen in der Materie nachgewiesen, was Gelegenheit gibt zu den tiefeingreifendsten Bemerkungen über die Gestalt und Mißgestalt der materialisirten Wesen, so wie über den Zusammenhang der Materie als einer verunreinten Natur mit dem Geistigbösen. Der Begriff der Materie wird nun als identisch mit dem der Schwere und der Centrum-

---

Fr. Baader in den bayerischen Annalen im April, May, Juny und July 1833.

leerheit und letzterer in der doppelten Dehnung, Hohlheit und Eitelkeit des Räumlich-Zeitlichen als in dem Auseinandergehaltenseyn des Wesens in der räumlichen Seynsform und in der Ausgedehntheit des Thuns oder Wirkens in der Zeitform nachgewiesen und gezeigt, wie diese Bindung des Geistes durch die Natur die unvermeidliche Folge des Abfalls des erstern von Gott war, und wie hiemit das Princip dieser selbstlosen Natur gegen jene abgefallenen Intelligenzen zwar erhoben und bekräftigt, zugleich aber freilich vom Centrum auf eine neue und andere Weise herausgesetzt werden mußte, und wie diese Herausetzung, mit welcher die Materialisirung der selbstlosen Natur oder die Schöpfung des materiellen Universums (die mosaische) begann, als der Entfernung und Ausstoßung jener feindlichen Geister dienend zu fassen ist. Den Schluß bildet die Nachweisung, daß für einen Menschen, der die Klarheit seiner Natur erlangt und in dem das ewige Licht aufgegangen seyn würde, auch die Stummheit der ihn umgebenden Natur, oder diese ihn peinigende Trennung der Aktion des Geistes von dessen, seinen Gedanken und also Willen, unmittelbar kund gebenden Wort aufhören müßte, während andererseits die negative Selbheit sich nothwendig gegen die ihrer Macht heimgefallenen Wesen als diese ihres Eigenthums und ihrer Freiheit zugleich beraubend kund geben muß. Wie denn durch jede Usurpation sowohl der rechtliche Besitzer unfrei wird, weil er die freie Disposition über seine Manifestationsorgane verliert, als diese Organe unfrei werden, weil sie in einem ihnen fremden und nichtconstitutiven Elemente zu wirken gezwungen werden. Woraus man sowohl den Zusammenhang des Begriffs der Usurpation mit jenem der negativen Selbheit einsieht, als mit jenem der Knechtschaft und der Sterilität, oder daß nur der rechtliche Besitz, beide, den Besitzer und das Besitzthum, frei und produktiv macht.

Es mögen hier nun nur noch einige jener Hauptmomente der Baader'schen Philosophie berührt werden, wodurch sie sich von allen neueren Philosophemen auf das schärfste unterscheidet.

Das Wichtigste ist hier die Idee und der Begriff Gottes. Während alle modernen Philosopheme von Cartesius bis Hegel den Begriff Gottes dadurch abstrakt und somit falsch und unwahr fassen, daß sie entweder theistisch zum Monoteletism, oder pantheistisch zu der Lehre von Gott als der in sich unbestimmten, ungeformten und passiven Substanz, die erst in ihrer Weltwerdung sich bestimme, gestalte und bethätige, bekennen, weiset Baader gegen die Erstern nach, daß der Begriff der Einheit, die nur unterschiedlose Einfachheit wäre, nichts als ein leeres und todtes Abstraktum ist, indem vielmehr die Einheit als lebendige sich als das Viele, die Totalität einend erweiset, und zeigt gegen die Letzteren, daß Gott im Unterschied von der Welt nicht blos die Fülle des Seyen-

den im blos magischen Moment, nicht blos Centrum der Welt als der Peripherie, nicht blos Innerlichkeit zur Welt als seiner Aeußerlichkeit ist, sondern daß Gott, in und für sich selbst, potentielles und aktuelles, centrales und peripherisches, inneres und äußeres Seyn zugleich und in Untrennbarkeit ist. Denn wenn Gott von den Theologen als supereſſentiel genommen wird, so meinen sie hiemit nicht, daß Gott unwesentlich sey, sondern sie wollen mit jenem Ausdruck nur die Immiscibilität seines Wesens mit allen andern oder geschaffenen Wesen ausdrücken.

Franz Baader war der Erste, der in neuern Zeiten den schriftgemäßen Begriff des Ternars, auf welchem bekanntlich das ganze Gebäude der christlichen Doktrin ruht, wieder gegen jene Verunstaltungen vindicirte, welche besonders der in der Philosophie herrschende Dualism in jenen Begriff brachte, indem z. B. die Naturphilosophen nur von Attraktion und Expansion sprechend die Impletion vergaßen, durch welche doch allein die Attraktion in die Expansion, der Vater in den Geist oder als Geist ausgeht; weßwegen denn diese Naturphilosophen und die ihnen folgenden Theologen nicht zur Einsicht gelangen konnten, daß dieser Ausgang des Geistes nicht ein Abgang ist, sondern daß durch ihn oder durch die Vollendung des Ternars das Seyende seine effektive Selbheit als Selbstbegründetheit gewinnt, indem es sich in seine Sphäre ausführend in dieser sich umschließend einschließt, und von allem andern Wesen unterscheidend abschließt, d. h. zu Einem selbstständigen Wesen vollendet. Den Spruch: Ich und der Vater sind Eins, mißdeuteten diese Philosophen nnd Theologen, wie Baader ihnen in dieser Schrift nachwies, als: Ich und der Vater sind der Geist, womit also dieser als dritte Persönlichkeit geläugnet, und ein zweieiniger Gott statt eines dreieinigen zum Vorschein kam, wenn man gleich fortfuhr, von drei Personen in Gott zu sprechen.

Ohne diesen richtigen Begriff des Ternars kann man aber auch keine einzige der Hauptlehren des Christenthums wahrhaft verstehen. So z. B. mißversteht man die Sendung des Geistes nach der Himmelfahrt und Verklärung Christi, indem man diesen als einen Abgeschiedenen und Abwesenden sich vorstellt, der nur durch seinen Geist (gleichsam per distans) uns gegenwärtig ist, da doch mit der größten Bestimmtheit das Seyn des Geistes in uns als der Erweis der reellen Gegenwart des Sohnes in uns in der h. Schrift vorgestellt wird, weil der Geist nur aus dem Sohne gehen kann, so wie der Lichtstrahl als Geist des Lichtes nicht aus dem noch lichtleeren Feuer, sondern aus dem Licht, welches das Feuer in sich geboren hat, ausgeht. Eben so mißversteht man in Ermanglung des richtigen Begriffs des Ternars jenen Spruch Christi, daß Niemand zu Ihm kommt, daß Niemand Ihn in sich findet, welchen nicht der Vater zu Ihm zieht, d. h. wel-

cher nicht sein eignes Ziehen und Suchen dem Ziehen und Suchen des Vaters läßt, folglich seine Selbstsucht aufgibt, und daß, so wie der Mensch sein Suchen aus dem Suchen des Vaters heraushält, oder diesem entgegensetzt, derselbe nicht den Sohn in Ihm, das Licht und die Kraftfülle, Friede und Freude in seinem Gemüthe findet, sondern nur Finsterniß, Schwere und Kraftleere, Widerstreit und Leid, indem derselbe Geist, der aus der Lichtgeburt expandirend ausgeht, in der Finstergeburt contrahirend und beengend sich kund gibt. Der Vater, sagt ein alter Theolog, leert, der Sohn erfüllt, der Geist gießt aus. Wenn du dich also vom Vater nicht leeren lässest, so wird der Sohn dich nicht erfüllen, der Geist in dir sich nicht ergießen. Bekanntlich geht nun aber, besonders seit Cartesius, alle Philosophie mit der Selbstsucht, dem Ego als dem absoluten Anfang, aus und in dieser Selbstsucht festgerannt, die Resignation derselben, folglich das Gebet völlig ignorirend, geht sie auch in der That leer aus, indem Alles, was sie in sich gebiert, nur der hohle, nichtige, wenn auch aufgespreizte Schatten und Doppelgänger und gleichsam die Fata morgana ihrer impotenten Windbeutelei und Selbstsucht ist. Diese Philosophie hat darum noch nicht die geringste Ahnung davon, daß der Mensch nicht sich selber das Licht in sich machen oder gebären kann, daß er aber dieses Licht als ihm gegeben werdend in sich finden kann, wenn er nur erst sein selbstisches Suchen darnach, an den Vater des Lichts aufzugeben den Muth faßt. Dieser egoistischen, darum irreligiösen Philosophie seines Zeitalters entgegen, stellte nun Baader seit geraumer Zeit seine religiöse Philosophie auf, weder um den Beifall des frommen Unverstandes buhlend, noch um das Mißfallen des irreligiösen Unverstandes sich bekümmernd. Um aber die Restauration des Begriffs des Ternars, welche Baader leistete, völlig anzuerkennen, muß man wissen, daß derselbe hierin dem ältesten Begriff der Hebräer folgte, welche nämlich unter dem Worte: Ensoph, den unoffenbaren Gott sich dachten, als in seiner Triplicität noch unentwickelt. Eine Entwicklung, welche ewig durch Einführung in die Selbstmanifestation geschieht, die nicht mit der geschöpflichen zu vermengen ist, als welche nur ein Nachbild derselben ist, als solches aber freilich die Momente jener ewigen Selbstmanifestation wieder auf seine Weise darstellen muß. Es ist hier nicht der Ort, uns über diesen Schlüssel zum Verständniß der ältesten Theologie und somit auch der Theologumene von Baader näher zu erklären, und wir bemerken nur, daß Baader die drei Momente dieser ewigen Selbstoffenbarung des Ensoph's damit, hierin hauptsächlich J. Böhm folgend, nachgewiesen hat, daß dieser Ensoph, der bei J. Böhm Ungrund heißt, die ewige Natur in sich setzt, durch diese sich ins Licht gebiert, in diesem aber in seinen Wundern sich ewig ver-

herrlichend ausführt, womit also die Triplicität des Ensoph in geschiedene Agenten und Aktionen sich auseinander gibt, und womit, was für die Theologie von der größten Wichtigkeit ist, allein begreiflich wird, wie auch in dem Schöpfungsprocesse oder in der geschöpflichen Offenbarung Gottes die Funktionen des schaffenden und als solches das Geschöpf durchwohnenden Vaters, des dem Geschöpfe eingebornen oder ihm inwohnenden Sohnes, und des in ihm aufgestandenen, es in seine Herrlichkeit ausführenden und ihm beiwohnenden Geistes sich in ihrer Dreieinigkeit unterscheiden. Wonach sich also die drei Weltalter im religiösen Sinne als Schöpfung, Eclösung und Heiligung, d. h. als die durch das Weltgericht geschehende Wiedereinführung aus der Zeit in die Ewigkeit in die Vollendetheit des Seyns, oder ihre Integrirung herausstellen. Da nun bis jetzt seit langer Zeit die speculativen Theologen die von der geschöpflichen Manifestation unterschiedene und immanente Selbstoffenbarung Gottes verkannten, und außer und über jener nur den unoffenbaren Gott als Ensoph setzten, so begreift man hieraus die Unvermögenheit dieser Theologen der pantheistischen Confundirung oder Gleichwesigkeitssetzung des Geschöpfes mit dem Schöpfer als dem Ineinanderfallen Beider mit Nachdruck zu begegnen. Und dieser Pantheism ist denn auch dermalen das entweder offen bekannte oder doch **in petto** gehaltene **Credo** nicht nur unserer Naturphilosophen, sondern auch all' jener Theologen, welche es nicht über sich bringen können, durch eine Art geistigen Selbstmords alles Denken und Nachdenken über diese Gegenstände in sich zu ersticken, welche letztere sich bekanntlich mit dem Sprüchlein Jakobi's trösten: Die Vernunft ist atheistisch und muß es seyn.

Baader hat nun mit dem bewunderungswürdigsten Tiefsinn und Scharfsinn und mit der seltensten Originalität zwar leider bis jetzt nicht in ununterbrochener Talententwicklung, sondern in aphoristisch in allen seinen Schriften zerstreuten Lichtblicken, eben deßhalb aber doch für den auffindbar, der diese Schriften mit Ernst und Gründlichkeit studirt, den lebendigen Proceß der Momente der göttlichen Lebensbewegung in ihrer Totalität nachgewiesen und dadurch, wie Gott selber das Urbild alles Geschöpflichen ist, das Urbild und damit die Centralprincipien aller Wissenschaft entworfen. Denn es ist falsch, die Wissenschaft von Gott als einen einzelnen Zweig der Philosophie neben alle andern Zweige derselben zu stellen, da sie vielmehr als die alle einzelnen Zweige in ihrer Totalität befassende, somit über allen einzelnen stehende Centralwissenschaft, von welcher jede einzelne, endliche oder auf das Endliche bezügliche Wissenschaft nur ein Nachbild in besonderer Bestimmtheit der Elemente darstellen kann und soll, anerkannt werden muß, so zwar, daß in allen einzelnen Zweigen der

Philosophie Nichts absolut Neues vorkommen kann, als diejenigen Relationen der Elemente des Lebens, welche durch die in der Sünde eingetretene abnorme Versetzung der Elemente des Lebens, deren Möglichkeit vom Endlichen nicht zu trennen ist, entstanden sind, und in demselben Augenblicke wieder verschwinden würden, als jene Abnormität zur Normalität wieder emporgerichtet wäre.

Was die Lehre von der Schöpfung betrifft, so wollen bekanntlich diejenigen unserer Philosophen, in welchen jene falsche und darum unerfüllbare Wissenssucht ausgekommen, die sich anmaßt, den Grund und Begründer alles Erkennens (wie alles Seyns) selbst wieder ergründen und somit begründen zu wollen, womit sie denn Gott als den Begründer alles Erkennens läugnen und sich selbst an seine Stelle zu setzen tantalisch sich abmühen, eine Lehre als ganz unphilosophisch betrachtet wissen, welche behauptet, daß dem Geschöpfe die Art und Weise seines Hervorgebracht- und Erhaltenwerdens ewig Mysterium bleiben muß. Indessen hat es denn doch dabei sein Verbleiben, wofern es nur wahr ist, daß wir nur das genetisch (nicht blos faktisch, denn eine faktische Kunde der Schöpfung haben wir allerdings) wissen und begreifen, was wir auch thun oder wirken können. Woraus denn hervorgeht, daß die Schöpfung begreifen, so viel bedeuten würde, als die Schöpfermacht besitzen, d. h. selbst Gott seyn, weil ja Wissen und Könne, wie schon Baco sagt, in letzter Instanz coincidiren. Und eben weil der Mensch ein bedingtes, abhängiges und begränztes Wesen ist, so muß auch sein Wissen, der Art seines Seyns gemäß, ein bedingtes, abhängiges, mitgetheiltes und begränztes seyn. Aber je bestimmter sich das Begränztseyn des menschlichen Wissens in Beziehung auf die Art und Weise seiner ursprünglichen unmittelbaren Geburt aus Gott herausstellt, um so einleuchtender entsprinat hieraus die Einsicht von der Möglichkeit der genetischen Wissenschaft um die Art und Weise, so wie die Gesetze seiner Wiedergeburt, weil diese nicht, wie jene, ohne seinen Willen und sein Zuthun, sondern nur durch seinen Willen und sein Mitwirken zu Stande kommen kann.

Es ist bekannt, oder sollte es doch seyn, daß Baader allein es ist, der die den meisten modernen Philosophemen zu Grunde liegende Läugnung des Bösen als einer dem Guten widerstrebenden Macht spekulativ mit einer Tiefe und Gründlichkeit widerlegt hat, die allein schon Ihn in die Reihe der ersten Genien der Menschheit stellt, als daß es nothwendig erscheinen sollte, hierüber, so wie über den damit zusammenhängenden, von Baader aus der Nothwendigkeit der freien Vermittlung des Geschöpfes mit dem Schöpfer nachgewiesenen Begriff der Versuchung uns weiter zu verbreiten. Nur über den der Philosophie Baaders eigenthümlichen, sie von allen

neuern Philosophemen scharf unterscheidenden Begriff der Materialisation im Gegensatz der Immaterialität des Geistes und der Natur, über die damit verwandten Begriffe der zeitlich-räumlichen Gebundenheit des Menschen im Gegensatz seiner die Vollendung seines Daseyns bedingenden Zeit- und Raumfreiheit, so wie über den so höchst wichtigen Begriff des Opfers soll hier noch Einiges bemerkt werden.

Es ist consequent, daß eine Philosophie, welcher Gott nur als die absolute Indifferenz von Geist und Natur, als die passive Substanz gilt, welche nur erst aus ihrem Abfall von sich selbst als ihrer Entäußerung in die (endliche) Natur als Geist in den (endlichen) intelligenten Wesen zu sich selbst kommt, eine Philosophie, welche das Böse für ein constitutives Element des Lebens erklärt, und das Gesetz des zeitlichen Werdens und Vergehens der materiellen Naturwesen auch auf den Menschen ausdehnt, nicht anerkennt, daß eine andere Weise des Wechselverhaltens von Geist und Natur möglich sey, als die dermalige unfreie. Aber daß auch Philosophen, die das Irrthümliche dieser religionswidrigen Lehren einzusehen behaupten, und die sich aufrichtig zum Christenthume als zur Erlösungslehre bekennen, dennoch das jetzige Wechselverhalten von Geist und Natur für constitutiv, ursprünglich und folglich auch für bleibend und unwandelbar nehmen, und, wenn sie auch die Entstellung des Menschen durch den Verlust des ungeschaffnen Gottesbildes innerlich zugeben, doch keineswegs für den Menschen in seiner äußern Gestalt, so wie für die gesammte ihm zugewiesene Natur gelten lassen wollen, das gehört zu den Erscheinungen der neuern Theologie, welche nur zu sehr den tiefen Verfall der Wissenschaft des Christenthums selbst bei ihren berufenen Pflegern und die Macht beweisen, welche die irreligiöse Philosophie selbst über sonst gläubige Gemüther gewonnen hat. Als ob es so schwer wäre, einzusehen, daß eine Erlösung, die den Menschen blos innerlich erlöste und frei machte, nicht aber zugleich auch äußerlich, dem Geiste und der Seele nach, aber nicht nach dem Leibe, die ihm zwar die rechte Erkenntniß und den rechten Willen gäbe, aber ihn nach wie vor an und in die Natur gebunden seyn ließe, und sie ihm nicht als Werkzeug der Verwirklichung des Erkennens und Wollens völlig subjicirte, eben nur Stückwerk und höchstens eine halbe Erlösung, und auch dies nicht einmal, genannt werden könnte. Man sollte glauben, die Bestreiter dieser Behauptung hätten niemals in ihrem Leben die Schwere und die Last, womit die Natur Geist und Gemüth des Menschen niederdrückt, zu empfinden Gelegenheit gehabt, oder sie hätten niemals darüber nachgedacht, was denn doch das für eine Seligkeit im Himmel seyn müßte, wenn wir all den Jammer und die Noth unserer irdischen Naturgebundenheit und vielleicht gar unsere thierische Geschlechtlichkeit mitten in den

Himmel hinein nehmen könnten oder müßten. Sie scheinen nicht bedacht zu haben, daß sie sich dann mitten im Himmel doch nicht im Himmel, sondern nach wie vor in dem irdischen Jammerthal befinden würden, wie man denn keineswegs durch eine äußere Aenderung in die himmlische, die irdische oder die höllische Region eingeht, denn der Himmel ist inner und über, die Hölle unter dem Raume (wie der Zeit), sondern nur durch eine Verwirklichung der vorerst in der Imagination empfangenen Idee des Himmlischen, des Irdischen oder des Höllischen. Der der himmlischen Idee Eingeborne würde mitten in der Hölle nichts von dieser, sondern nur lauter Himmel, der der höllischen Idee Eingeborne mitten im Himmel nichts von diesem, sondern lauter Hölle, so wie der der irdischen Region Eingeborne mitten in beiden nichts von beiden, sondern nur seine irdische Welt, in welcher seine Imagination steht, wirkt und geistet, gewahren, wenn gleich in die letztere Region als eine nicht fixe, sondern zwischen beiden in Mitte gehaltene und der einen oder andern sich zubildende momentane Blitze von jenen beiden von oben herab und von unten herauf fallen können. Wer sich nun aber einmal von der dermaligen, durch den Fall des Menschen herbeigeführten Naturgebundenheit, so wie von der durch die Erlösung zu bewirkenden und ihr nothwendig folgenden Naturfreiheit des Menschen überzeugt hat, der hat auch schon die dermalige Raum- und Zeitbeschränktheit und Gebundenheit des Menschen als nicht ursprünglich und constitutiv anerkannt, weil sie ja mit der Naturgebundenheit zusammenfällt und zu der Centraleinsicht sich erhoben, daß der Mensch in seiner Vollendung als naturfrei sich zeit- und raumfrei erweist. Baader hat zugleich nachgewiesen, daß, so wie die Zeit- und Raum-Unfreiheit als Naturunfreiheit des materialisirten Menschen ihn allerdings von der himmlischen als der freien Region ausscheidet, doch zugleich auch über der höllischen als der durch den totalen Widerspruch zwischen Geist und Natur völlig unfreien Region erhoben hält, und die Möglichkeit der Rückkehr in die himmlische Region offen erhält, wodurch sich denn der Begriff der Materialisation einerseits als Strafe, andererseits aber wieder als Gnade erweist. Darum fällt Baader der geschiedene Heraustritt der materiellen, irdischen, zeitlich-räumlichen Weltregion mit nichts geringerem, als der Suspension des Gerichtsfeuers, welches sofort das gefallene intelligente Wesen hätte ergreifen und als Lichtgeist verbrennen, zum Finstergeist aber hätte anzünden sollen, zu Gunsten dieses gefallenen Wesens und zum Behufe seiner Restauration und Erlösung zusammen. Da aber Gott seine Gerechtigkeit nicht unmittelbar aufgeben kann, ohne seine Liebe aufzugeben, so war es nur die Erfindung der göttlichen Liebe, die außerdem unmögliche Suspension des Gerichtsfeuers

dadurch möglich zu machen, daß der Sohn Gottes die Integrität des eignen Seyns suspendirte und das, was dem gefallenen Wesen als gerechte Strafe unvermeidlich hätte zugewendet werden müssen, als frei übernommenes Leiden auf sich nahm, und so als das Opferlamm erschien, welches von Anbeginn (der Zeit) für die Sünden der Welt geschlachtet wird. Und so hat Baader die Wahrheit des Christenthums und die Existenz des Erlösers aus dem Begriffe der Zeit selbst nachgewiesen, weil sie nicht anders, denn als Erlösungsanstalt zu begreifen ist, so wie ihre Existenz zugleich die eines in Beziehung auf ihre Dauer permanenten Opfers erweist.

Wie nun von diesem Standpunkte aus zugleich die Principien einer tiefergehenden Philosophie der Geschichte, als die bisherigen Philosopheme darzubieten im Stande waren, gegeben sind, so zeigt sich auch nach dieser Seite hin nur die Centralität der Anschauungen dieser Philosophie. Wenn man nun diese großen Resultate der Baader'schen Philosophie mit den meist seichten, und wo sie tiefer zu gehen scheinen, negativen und zerstörenden Resultaten der gesammten modernen Philosophie vergleicht, und wenn man dennoch sieht, mit welcher Achtlosigkeit und Gleichgültigkeit die Mehrheit selbst gläubiger und wissenschaftlich gebildeter Christen an den herrlichen Leistungen Baaders vorübergehen, so kann man nur von gerechtem Unwillen ergriffen werden, und wenn man doch diese Erscheinung nicht durchaus, und wenigstens nicht bei allen Gläubigen auf eine Interesselosigkeit an der tieferen Erkenntniß der Wahrheit schieben kann, so wird man versucht, sie zum Theil jener in Deutschland nur allzuhäufigen Pedanterie Schuld zu geben, welche mit der fixen Idee behaftet ist, nur in spanische Stiefel eingeschnürt und nicht ohne die Krücke eines formellen Gedankengangs von A B C gehen zu können, und die durch die lange Gewohnheit eines solchen Einherschreitens wirklich allzu lahm geworden ist, um dem freien, kühnen, von keiner Fessel niedergehaltenen Adlerschwung eines so gewaltigen Geistes folgen zu können.

XVI.

Erwiderung auf die in der Leipziger Literatur-Zeitung Nr. 172. im Julyheft 1832 erschienene Recension der Dialektik Platons, Inauguralabhandlung von Dr. Franz Hoffmann.

Zahlreich ist die Schaar der Recensenten, welche, ohne sich in eine ihnen fremde Denkweise gründlich hineingedacht und dieselbe vorerst in sich zur klaren Vorstellung gebracht zu haben, von einem einseitigen Standpunkte aus über sie leichtsinnig aburtheilen. Von solchen Recensenten erwartet das wissenschaftliche Publikum vergeblich eine objektive Darlegung des Inhaltes einer Schrift; es erhält nur ein entstelltes und im Hohlspiegel ihres Geistes sich reflektirendes Zerrbild desselben. Ein solches Schicksal erfuhr denn auch meine Inauguralabhandlung von einem ungenannten Recensenten in der Leipziger Literatur-Zeitung am angeführten Orte, hauptsächlich aber die derselben angehängten Thesen. Nächst manchem Rath, den ich dem Recensenten noch zu geben mich verpflichtet fühle, muß ich ihm vor Allem den ans Herz legen, sich mit der ächten Mystik doch etwas bekannter zu machen, damit er doch wenigstens dieselbe vom Pantheismus, so wie vom mysticirenden und pantheisticirenden Pietismus zu unterscheiden verstehe. Offenbar nämlich macht sich der Recensent die grundfalsche Vorstellung, die Mystik sey wesentlich pantheistisch. Denn er hält es für Lehre der Mystik, daß sich Gott in den Kreaturen der Welt substanziire und formire. Allein so verhält es sich nur in den Augen des Recensenten. Die ächte Mystik erweist sich überall als die Aufhebung des Pantheismus und des Deismus zugleich. Der Pantheismus vermag sich wohl einen mystischen Anstrich zu geben; er bringt es aber nicht weiter als bis zur Karikatur der ächten Mystik. Es gibt wohl einen gewissen mysticirenden Pietismus, der vor lauter Frömmigkeitsgefühl in Gott sich versenkend in ihm zerfließen und sich auflösen möchte, aber mit dieser schwachsinnigen Verschwommenheit hat die Mystik nichts zu schaffen, die vielmehr in urkräftiger Energie überall eignes, aber aus Gott

empfangenes Leben und Thätigkeit will, und sich der Hoffnung des Himmels so sehr erfreut, nicht weil der Mensch dort in Gott zerfließend aller Thätigkeit los und ledig werden wird, sondern weil dort erst die Integrität und Totalität der Thätigkeit beginnen wird. Dieser mysticirende Pietismus, der in den Pantheismus übergeht, ist aber vielmehr protestantischer Natur, und vermochte nie auf katholischem Grund und Boden rechte Wurzel zu fassen. Denn die katholische Lehre über das Verhältniß Gottes zu den geschaffenen Persönlichkeiten ist zu klar, zu bestimmt und zu durchgreifend in den Dogmen niedergelegt, als daß eine so unchristliche Ansicht als jene pietistisch-pantheistische unter jene auf die Länge hätte Platz greifen können, die sich der katholischen Kirche beigezählt wissen wollten. Solche Verirrungen konnten nur bei sehr Wenigen und auch bei diesen nur auf sehr kurze Zeit stattfinden, wie wir dies bei denjenigen katholischen Theologen erlebt haben, die in der letztern Zeit sich von einigen Protestanten den Pantheismus als mit dem Katholizismus vereinbar haben aufreden lassen.

Wenn die Mystik, welche nichts anders als die wahrhafte Spekulation selber ist, behauptet, daß der Mensch aus sich selbst weder wahrhaft zu erkennen, noch gut zu wollen, noch recht zu wirken vermag, daß er dieser Funktionen nur dadurch fähig ist, daß er sich von Gott erkennen, wollen und wirken läßt, daß er mit seinem Willen in den göttlichen Willen eingebend diesen sich einerzeugt und dadurch auch sich der wahrhaften Erkenntniß aus Gott theilhaftig macht, so muß Recensent, da er Mystik und Pantheismus für identisch hält, dies natürlich dahin mißverstehen, daß er meint, es werde hier eine Einerzeugung Gottes selbst nach seinem Wesen in den endlichen Geist gelehrt, so daß sich nun dieser endliche Geist als das göttliche Selbstbewußtseyn selbst in diesem bestimmten Moment seiner Selbstverwirklichung erfasse und wisse. Allein die Mystik ist weit hinaus über die pantheistische Flachheit der Identificirung Gottes mit den endlichen Wesen. Die Einigung der endlichen Wesen mit Gott, welche durch die nachbildliche Einerzeugung des göttlichen Erkennens, Wollens und Wirkens zu Stande kommt, ist keine Vereinerleiung Gottes mit den Geschöpfen, sondern gerade die vollendete Einigung der letztern mit Gott setzt ihre Unterschiedenheit voraus, weil nur Unterschiedenes einig zu seyn und zu bleiben vermag. Die Mystik lehrt nicht, wie sich der Recensent einbildet, daß Gott sich in der Welt und als Welt substanziire und formire, daß die Weltschöpfung die Verwirklichung der göttlichen Ideen sey, sondern sie lehrt, was der Recensent schon aus der oberflächlichsten Lesung der von ihm so kundig mit ihrem rechten Titel citirten Vorlesungen Baaders über die spekulative Dogmatik und aus unzähligen Stellen aus den andern Schriften Baa-

ders hätte lernen können, daß Gott nicht der Weltschöpfung zu seiner Selbstvollendung bedürfe, sondern sich in sich selbst durch seine ewige Selbsterzeugung ewig vollende und ewig vollendet sey, und daß die Weltschöpfung nur die Abbildung der in Gott ewig producirten Ideen sey. Wenn es sich nun so verhält, was soll doch ein Gerede bedeuten, wie das, womit der Recensent seine Anzeige meiner Inauguralabhandlung beginnt: „Zahlreich ist die Schaar der Mystiker, welche durch Versenkung in den göttlichen Geist, der sich in den Kreaturen der Welt substanziirt und formirt, durch seine Ingeneration den Intelligenzen sich erkennbar macht, eine neue Aera in der Philosophie begründen wollen.“ Gerade umgekehrt, die Mystik will vielmehr die neue Aera dadurch gründen, daß sie der bisherigen Herrschaft des flachen Pantheismus ein Ende macht, wobei sie freilich sehr weit entfernt ist, in den noch flacheren und bei weitem geistesärmeren Deismus oder Theismus des heutigen Rationalismus hinabzusinken, welcher der pantheistischen Identification des Geschöpfes mit dem Schöpfer nur durch ein ewiges Getrennt- und Auseinanderhalten beider entgehen zu können meint. Allerdings gesteht auch der Theismus zu, daß nichts außer Gott zu existiren vermag. Aber so ist der Gute wie der Böse auf gleiche Weise in Gott. Wenn nun doch der Böse, in so fern sein Wille gegen und also auf gewisse Weise nicht in Gott ist, eben deßhalb in diesem Sinne außer Gott ist, so muß in Beziehung auf den Guten, dessen Wille mit dem göttlichen harmonisch und also nicht außer Gott seyn kann, noch in einem andern Sinne von einem In-Gott-Seyn gesprochen werden, als in welchem dasselbe für den Guten wie für den Bösen auf gleiche Weise gilt. Diesem In-Gott-Seyn des Guten entspricht natürlich ein Außer-Gott-Seyn des Bösen. Jenes aber kann nur durch freies Eingehen des intelligenten Geschöpfes in den göttlichen Willen, durch völlige Nachbildung oder nachbildliche Einerzeugung des göttlichen Willens verwirklicht werden und in so fern dadurch das intelligente Geschöpf sich selbst vollendet, so fällt also jenes In-Gott-Seyn mit der Vollendung des Geschöpfes zusammen, womit es aus dem peripherischen ungan-zen und unruhigen Zeitleben heraus und in das centrale, totale und ruhige Leben der Ewigkeit eintritt, und der göttlichen ewigen Selbstverjüngung auf seine Weise theilhaft wird. Womit nicht etwa das Leben erlischt, sondern erst recht in seiner Fülle beginnt, ohne je aufzuhören. Die Möglichkeit dieses In-Gott-Seyns und also auch die der Vollendung des Menschen läugnet nun der deistische Recensent, und dies schon darum, weil er die Vereinbarkeit dieses In-Gott-Seyns mit der Selbstständigkeit und Eigenheit der Persönlichkeit des Menschen nicht begreifen kann. Denn er faßt, wie jeder Deist, die Selbstständigkeit des Menschen pelagianisch als Zureichen-

heit der eignen Willenskraft zur Vollbringung des Guten, als unverlierbar selbst durch das Bösethun auf. Denn nach der deistischen Lehre bleibt der Mensch, wie auch der Recensent zu verstehen gibt, vor wie nach dem Bösethun auf gleiche Weise der wahren Erkenntniß, des guten Wollens und des rechten Handelns fähig, und man sieht, daß wenn der Deist consequent bleiben will, er den Menschen als Selbstgesetzgeber, als seinen eignen Herrn, der keinen Höhern über sich anzuerkennen hat, und also thun kann und darf, was er will, auffassen muß. Wozu demnach, da der Mensch sich selbst genug, keiner göttlichen Kraftgebung zum Guten bedarf, ein Eingeben in Gott? Würde er nicht vielmehr durch ein solches Hingeben, und Wirkenlassen Gottes in Sich seine Selbstständigkeit verlieren? Denn was sollte er noch wirken, wenn Gott in ihm wirkt? Er würde zu einem rein passiven Werkzeuge des göttlichen Willens, das nicht einmal als ein selbstbewußtes begreiflich wäre, da Selbstbewußtseyn ohne Selbstwirken unmöglich ist. So meint der Deist, und er würde wenigstens in seiner letzten Behauptung Recht haben, wenn wirklich aus der Lehre der Mystik von der Nothwendigkeit des Eingehens in den göttlichen Willen zum guten Wollen und Wirken, von der Nothwendigkeit der Hingabe an Gott und des Wirkenlassens Gottes in sich folgte, daß sofort alles Selbstwirken des Menschen ausgeschlossen sey. Allein die Mystik zeigt, daß auch hier die Wahrheit in der Mitte liegt. Sie lehrt, daß man den Menschen weder als sich selbst zum Guten, noch als schlechthin passives Werkzeug des göttlichen Willens betrachten dürfe, sondern als zwar ohne Gottes begründende, Gegenliebe erweckende, und kraftgebende Gnade zum Guten unfähig, aber durch Gottes Gnade nicht blos fähig, sondern auch verpflichtet zur Mitwirkung mit Gott, um den vollendet guten Willen, der ihn mit Gott in völlige Harmonie und Einigung setzt, zu erzeugen. Sie lehrt, daß nur mit der vollendeten Einerzeugung des göttlichen Willens als mit der vollendeten Harmonie und Einigung mit demselben die vollendete und wahre Freiheit und Selbstständigkeit des Menschen erreicht und verwirklicht ist, so wie im Organism das einzelne Glied ein um so selbstständigeres Leben besitzt, je inniger und tiefer es mit dem Centralleben geeinigt ist. Sie lehrt daher, daß der Mensch die von Gott gegebene, aber vorerst noch abstrakte Selbstständigkeit an Gott aufgeben muß, um von ihm die wahre und vollendete zu empfangen. Sie lehrt ferner, daß der Mensch nur in so weit gut handelt, als er aus Liebe handelt, daß also das Princip aller Moral die Liebe ist, und nicht, wie die Selbstgerechtigkeitslehre des Deisten wähnt, das Pflichtgefühl, die Ueberzeugungstreue oder die Selbstachtung. Die Liebe ist es, wodurch der Mensch in Gott ist und Gott in ihm. Wenn nun der deistische oder

rationalistische Moralist die Liebe zum Tugendleben entbehrlich findet, da ihm nur das Handeln aus Pflichtgefühl wahre, verdienstliche Tugend ist, ja sogar die Liebe dem Tugendleben nach seinen verkehrten Begriffen hinderlich seyn muß, oder vielmehr es ganz unmöglich macht, denn das gilt ihm nicht für tugendhaftes Handeln, was nicht durch die Mühe und den Zwang des Gewissens hindurchgeht, so muß er auch zugestehen, daß man ihm nicht Unrecht thut, wenn man von ihm behauptet, daß er Gott und Geschöpf getrennt und außer einander halte. Dieses Außereinanderhalten Gottes und der Geschöpfe, welches in den Lehren des Deismus liegt, tritt aber am erkennbarsten und unläugbarsten in der deistischen Lehre von der Perfektibilität des Menschen ins Unendliche hervor. Der Deismus oder Rationalismus lehrt nämlich, daß der Mensch bestimmt sey, Gott immer ähnlicher zu werden, ohne jemals die völlige Aehnlichkeit mit Gott erreichen zu können. Warum? Weil er dann zu Gott selbst werden müßte. Welch ein Schluß! Also dadurch, daß ein Wesen einem andern völlig ähnlich wird, wird es selbst zu diesem Wesen, dem es völlig ähnlich geworden ist? Der Begriff der Aehnlichkeit wäre also mit dem der Identität selbst identisch? Nun wird aber doch Niemand behaupten, daß ein Abbild, welches ein Bildner seinem Urbilde völlig ähnlich gemacht hat, dadurch zum Urbilde selbst geworden sey, und es ist demnach klar, daß in alle Ewigkeit die vollkommene Aehnlichkeit zweier Dinge oder Wesen keine Identität derselben zu Stande bringt. Vielmehr zeigt sich, daß das Urbild solches ist und bleibt, und an seiner Vollendung weder etwas verliert noch gewinnt durch das Nachbild, und ferner daß die Vollendung des Nachbildes nicht etwa dadurch erreicht wird, daß es zum Urbilde wird, sondern dadurch, daß es seinem Begriffe, Nachbild zu seyn, völlig entspricht, wie seine Unvollendtheit nicht darin besteht, daß es nicht zum Urbilde geworden ist, sondern darin, daß es hinter der vollen Aehnlichkeit mit seinem Urbilde zurückbleibt, und also seinem Begriffe nicht entspricht. So besteht die Vollendtheit des intelligenten Geschöpfes nicht darin, daß es zu Gott wird, oder auch nur ein Moment der Totalität Gottes, welches ein Unsinn ist, sondern daß es seinem Begriffe aus Gott entspricht. Gott hat jedem Geschöpfe seine Bestimmtheit, sein Gesetz, seine Funktion gegeben, und zwar jedem eine andere, wie denn natürlich in jedem Organismus jedes Glied eine andere Funktion haben muß. Wie nun die Vollendtheit jedes Gliedes im Organismus dadurch bedingt ist, daß es die ihm aufgegebene Funktion leistet, und ihm das Nichtleisten einer andern Funktion, die ihm nicht aufgegeben ist, sey es auch einer höhern, nicht als Mangel oder Unvollendtheit angerechnet werden darf, so ist auch das intelligente Geschöpf dann vollendet, wenn es sich in seiner

ihm von Gott gegebenen Bestimmtheit ergreift, wenn er sein Gesetz erfüllt und seine Funktion leistet, und der Mangel einer Vollkommenheit, die außer seinem Begriff, seinem Gesetz, seiner gottverliehenen Bestimmtheit liegt, ist wohl ein Beweis, daß dies Geschöpf nicht Alles oder Gott ist, aber es ist kein Beweis, daß es unvollkommen oder unvollendet ist. Oder will man nur das, was Alles ist, oder die Totalität des Seyns, vollkommen nennen, so fällt die Vollkommenheit freilich nur in Gott, und in so fern, d. h. in wie fern dieses Endliche nur ein Beschränktes ist, das zwar etwas ist, was kein anderes wieder ist, aber auch alles übrige nicht ist, was alle andern sind, kommt dem Endlichen seiner Natur nach Unvollkommenheit zu. Aber dann muß man Vollkommenheit sehr wohl von Vollendtheit, und Unvollkommenheit sehr wohl von Unvollendtheit unterscheiden, und einsehen, daß wenn Vollkommenheit in dem angegebenen Sinne dem Wesen des Endlichen widerspricht, so doch nicht Vollendtheit, deren die endliche Welt im Ganzen, wie in jedem einzelnen Gliede bis zu den untersten Produktionen der Natur herab fähig ist. Das Begrifflose und Sinnlose eines Fortschreitens ins Unendliche, d. h. Endlose, gilt nun aber einmal dem Deisten für etwas Erhabenes. Ueberdies läßt sich nicht einmal eine vernünftige Theorie der Schöpfung mit dieser deistischen Lehre verknüpfen. Denn nach ihr müßte die geschaffene Welt ursprünglich aus Gott in einer Gottentfernung, und zwar in einer größern, als wir sie in irgend einem Moment der von da an beginnenden Weltentwicklung sehen, oder vielleicht besser in einer Gottunähnlichkeit hervorgegangen seyn, und zwar der größten, die sich von da an wirklich gezeigt hat. Denn Gott ähnlich konnte sie ja gewiß nicht gewesen seyn, muß der Deist meinen, weil sie es sonst nicht erst hätte werden müssen. Gottunähnlichkeit kann aber für das intelligente Geschöpf seine tiefste Wurzel nur in einer Willensunähnlichkeit oder Nichtconformität haben, folglich nur im Bösen. Wenn daher das intelligente Geschöpf als ursprünglich aus Gott gottunähnlich hervorgegangen betrachtet wird, so wird es als böse seyend hervorgegangen betrachtet, und der Ursprung des Bösen fällt dann nicht dem Geschöpf, sondern dem Schöpfer zur Last. So hat der Deist weder einen vernünftigen Anfang, noch ein vernünftiges Ende der Geschichte, und eben so wenig weiß er von der Mitte der Geschichte, die mit dem Erlöser eingetreten ist. Die Probleme, welche sich hier darbieten, können alle ihre Lösung nur in einer vernünftigen Theorie der Zeit, die der Höhemesser jeder Philosophie ist, finden. Unsere heutigen Rationalisten sind aber von dieser vernünftigen Theorie der Zeit so weit entfernt, daß sie vielmehr großentheils das entweder nicht mehr verstehen, oder doch fahren gelassen haben, was Kant, der noch am weitesten darin gekommen war, geleistet hat. Diese

Theorie der Zeit hat indessen Franz Baader in seiner Schrift: **Sur la notion du tems** *), mit eben so bewundernswerthem Scharfsinn als Tiefsinn gegeben. Eine Schrift, in welcher ein Reichthum von Ideen niedergelegt ist, welche zu den großartigsten Entdeckungen gehören, die jemals der forschende Menschengeist gemacht hat.

Diese Andeutungen mögen genügen, die Behandlung, welche der Recensent den meiner Abhandlung angehängten Thesen hat angedeihen lassen, in ihrem wahren Lichte zu zeigen. Der Recensent theilt dem Publikum kurz und gut mit, der Verfasser der Abhandlung zeige sich in jenen Thesen als einen getreuen Anhänger des repristinirten Mysticismus, und meint ihn damit nun so vollständig gezeichnet zu haben, daß er sich füglich der Mühe überheben kann, in die darin ausgesprochenen Ideen sich hineinzudenken, ihren durchgreifenden Zusammenhang sich zum Bewußtseyn zu bringen, und so vom Verständniß des sich in ihnen entfaltenden Princips aus jede einzelne These zu beurtheilen. Um aber doch auch etwas von den Thesen selbst vorgebracht zu haben, wie es denn die Art seichter Recensenten ist, von Allem etwas und im Ganzen nichts vorzubringen, referirt er zwei Thesen, die 7te und die 8te. Nur Schade, daß er die erstere ganz entstellt und die zweite nicht versteht. Im fixen Wahne, daß die Mystik, und also auch die Lehre Baaders pantheistisch sey, referirt er, ich behaupte in der 7ten These: Gott und Natur seyen nicht zwei Substanzen, sondern nur zwei Daseyns- und Offenbarungsweisen des absoluten und vollkommnen Lebens derselben intelligenten Substanz, die sich als schaffend oder geschaffen erweise, da doch meine These eine himmelweit davon verschiedene, nämlich folgende Behauptung aufstellt: „Die Supernaturalität oder Uebernatürlichkeit des absoluten Geistes oder Gottes wird von den Theologen und Philosophen falsch aufgefaßt, theils weil sie seine immanente Natur mit der von ihm geschaffenen vermengen, theils weil bis dahin fast alle Philosophen die Naturalität und die Supernaturalität fälschlich für zwei Essentien halten, da sie doch in der That nichts anders sind, als zwei (nicht nacheinander, sondern ineinander seyende) Weisen der Erzeugung oder der Geburt des fertigen und vollendeten Lebens oder Daseyns eines und desselben intelligenten Wesens, des schaffenden wie des geschaffenen." Wie in aller Welt kann man das in diesen Worten finden, was der Recensent herausgelesen hat? Was soll man zu dieser Kunst sagen, gerade das Gegentheil von dem in einer Schrift zu lesen, was diese Schrift behauptet. Das ist übrigens eben der Jammer unserer modernen Theologie, daß sie nichts mehr weiß von einer ewigen, der Gottheit immanenten Natur, sondern blos von einer endlichen,

*) S. Philos. Schriften von Fr. Baader, 1r Bd. S. 221.

daß sie nicht bedenkt, daß sie mit der Läugnung der Gott immanenten ewigen Natur auch Gott die Wirklichkeit abspricht, und ihn blos zu einem idealen Gedankendinge macht; das ist eben das Beklagenswerthe dieser modernen Theologie, daß sie allzu sehr in die schlechte Empirie und in das abstrakte und unganze Zeitleben versunken ist, um einen Begriff sich bilden zu können von der Vollendtheit und Ganzheit des Lebens Gottes, wie der geschaffenen Geister in ihrer Weise. Es ist verdrüßlich, diese Dinge immer wieder auf's Neue vorbringen zu müssen, nachdem sie in den Schriften Baaders nach allen Seiten hin zur höchsten Klarheit und Gewißheit erhoben worden sind. Die achte These versteht der Recensent eben darum nicht, weil er keine Ahnung, geschweige einen Begriff von der Vollendtheit des Lebens hat. Er faßt die These schon darum nicht richtig, weil er sagt, ich behaupte: „in dem künftigen Leben nach dem Tode werde (in der Thes. Nr. 8) die Fortbildung des Geistes in der Vollkommenheit geläugnet ꝛc.“ In meiner These steht kein Wort davon, daß überall und in jedem Falle die Fortbildung des Geistes gleich nach dem irdischen Tode aufhöre. Es ist nur behauptet, daß irgendwann, und dies kann eben so gut gleich nach dem irdischen Tode, als erst lange nachher — denn es gibt noch ein Zeitleben jenseits — der Fall seyn, bei fortschreitender Entwicklung, selbst dann, wenn sie mit zeitweisen Unterbrechungen des Fortschreitens stattfände, das abstrakte Zeitleben aufhören und das ewige Leben als die Vollendtheit des Seyns eintreten müsse. Aber was entgegnet der Recensent meiner Behauptung, daß, wenn der Mensch als perfektibel ins Unendliche angenommen werde, er dann nicht nur in alle Ewigkeit nicht vom Bösen befreit werden könne, sondern auch dann der Urmensch als böse geschaffen angenommen werden müsse? Er fragt: „Gibt es denn auf der Bahn der Tugend kein Wachsthum der Willensstärke, welche gegen die Sünde schützt? Meint der Verfasser, daß die Freiheit und Persönlichkeit des Menschen im künftigen Leben aufhöre, und ein Inwohnen in Gott erfolge?“ Das eben ist der springende Punkt des Unverstandes und der Unvernunft der rationalistischen Lehre, daß es nach ihr immer und ewig nur eine Bahn der Tugend gibt, niemals aber die Tugend selbst (erreicht und verwirklicht) ist. Darüber braucht mich der Recensent nicht zu belehren, daß es auf der Bahn der Tugend ein Wachsthum der Willensstärke gibt, er aber mag sich darüber belehren lassen, daß dann, wenn der Wille zu seiner vollen Stärke herangewachsen ist, wenn die relative Totalität dessen, was Gott als möglich in ihn gelegt hat, völlig verwirklicht ist, mit andern Worten, wenn diejenige Willensgestalt, welche in seiner ewigen urbildlichen Idee als in seinem Begriffe aus Gott enthalten ist, daß dann, sage ich, von einem weiteren Fortwachsen nicht

mehr die Rede seyn kann, weil der Wille nicht über seine Gott-gesetzte Bestimmtheit hinaus zu gehen vermag, daß dann aber nicht, wie derjenige, der von keinem andern Leben, als einem zeitlichen, unganzen weiß, sich einbildet, das Leben aufhört, sondern der Mensch, erlöst von seinem unruhigen, halben, unfertigen, und darum abstrakten Zeitleben, jetzt erst in die Ganzheit und Integrität des Lebens als in die Fülle und Erfülltheit der Ewigkeit eintritt, wo sein ewiges Wachsthum oder Leben, wie das göttliche selber, ein ewiges Selbstverjüngen ist. Das zeitliche Leben ist darum ein abstraktes, weil es nicht aus sich selbst verständlich ist, sondern immer aus sich selbst hinaus auf ein Jenseits weiset. Es hat daher den Trieb, sich selbst aufzuheben, dadurch, daß es sich in die Ewigkeit, wie der Strom in das Meer, ergießen will. Das ewige Leben dagegen ist als in sich selbst bleibendes, in sich selbst kreisendes Leben auch aus sich selbst zu begreifen. Nur in ihm ist wahrer Frieden, Ruhe und Beseligung, weil Vollendung. Nichts kann dem ewigen Leben mehr hinzugesetzt, nichts mehr von ihm hinweggenommen werden.

Nach dem Recensenten gibt es keine Tugend, die nicht noch tugendhafter seyn könnte, das heißt, es gibt nach ihm keinen absoluten Superlativ der Tugend, sondern nur einen relativen. In Wahrheit gibt es aber in der Tugend selbst weder einen Comparativ, noch einen Superlativ, sondern der Positiv ist selbst der Superlativ. Der vollendete, also der wahrhaft tugendhafte Wille ist weder abstrakte Willkür noch abstrakte Nothwendigkeit, sondern die Aufhebung beider als die Freiheit in der Nothwendigkeit und die Nothwendigkeit in der Freiheit, wie sie auf absolute Weise in Gott selbst stattfindet. Wie sollte diese wahrhafte Freiheit als die Identität der Freiheit und der Nothwendigkeit nicht auch im vollendeten Menschen stattfinden, da sie in Gott, nach und zu dessen Bilde er doch geschaffen ist, stattfindet? Der Rationalist sagt: ein solches Leben der Tugend, wo die Möglichkeit der Sünde selbst verschwunden sey, könne nur als ein mechanisch ablaufendes, also nichtmoralisches, begriffen werden, und darum sey es eine leere Fiktion. Allein muß dann nicht der Rationalist jene Identität von Freiheit und Nothwendigkeit wenigstens in dem göttlichen Willen zugeben? Was aber das absolute, das göttliche Leben selber constituirt, muß eben deßhalb das höchste seyn, was erreichbar ist, und kann also gewiß nicht für den Menschen als zu schlecht erfunden werden. Oder soll sich vielleicht gar Gott mit dem, was für den Menschen zu schlecht und zu gering ist, begnügen müssen? Nach dem Rationalisten käme es allerdings so heraus. Allein daß jene Identität in Gott stattfindet, sollte den Rationalisten aufmerksam machen, daß er dieselbe nur begrifflos auffaßt, und daß das, was ihm mechanisch daran erscheint, keineswegs in

der Sache selbst ist, sondern nur in der Art, wie er sie betrachtet, also in seinen mechanischen Vorstellungen und Begriffen davon.

Ich frage ferner, ist die Frage des Recensenten: „Gibt es denn auf der Bahn der Tugend kein Wachsthum der Willensstärke, welche gegen die Sünde schützt?“ eine Antwort, welche meine Behauptung, daß unter der Voraussetzung der Perfektibilität des Menschen ins Unendliche die Sünde im Menschen als unvertilgbar und constitutiv erschiene, widerlegt? Allerdings gibt es ein Wachsthum der Willensstärke, welche gegen die Sünde, d. h. gegen die Gefahr ferneren Sündigens schützt, aber dies Wachsthum ist, anders als der Recensent sich einbildet, nur dadurch möglich, der im Menschen gleichviel hier, ob durch die Erbsünde, oder durch schlechthin eigenes Verschulden, oder durch beides gesetzte böse Willensgrund, in demselben Maße als der gute wächst, getödtet wird. Der Recensent ignorirt aber auf gut rationalistisch den im Menschen gesetzten bösen Willensgrund, und sieht daher nicht ein, oder will nicht einsehen, daß es unmöglich ist, den Menschen gegen die Sünde zu schützen, wenn man nicht darauf denkt, die treibende Wurzel des Bösen im Menschen zu vertilgen. Gesetzt auch, es wäre möglich, was absolut unmöglich ist, weil, wie die h. Schrift sagt, ein böser Baum (so lange er böse bleibt) nur böse Früchte hervorzubringen vermag, aber gesetzt, es wäre möglich, daß sich der schon mit dem bösen Willensgrund behaftete Mensch in alle Zukunft gegen die Sünde schützen könnte, was hülfe ihm denn dies, da er doch durch bloßes Nichtmehrsündigen den bereits gesetzten bösen Willensgrund nicht aus sich herauszubringen und sich gründlich vom Bösen zu befreien vermöchte? Aber freilich nach der reinen Moral des Rationalismus setzt eine böse That keinen wesentlichen und bleibenden bösen Willensgrund im Menschen, sondern der Wille ist nach wie vor der bösen That gleich frei wieder zum Guten wie zum Bösen, und zwar lediglich aus sich selbst, ohne der von dem bösen Willensgrund erlösenden Gnadenwirkung Gottes, d. h. ohne des Erlösers zu bedürfen. Kurz, wenn der Rationalismus das geringste, was man seyn kann, d. i. consequent, wäre, so müßte er, wie schon bemerkt, behaupten, der Mensch sey autonom oder sein eigner Gott und Herr und seine Freiheit sey nicht bedingt von der Erfüllung des göttlichen Gesetzes, und er werde auch nicht unfrei und ein Sklave seiner selbst, wie der Natur, wenn er dasselbe nicht erfülle, sondern er habe vielmehr seine Freiheit aus sich selbst. Dieses geradezu herauszusagen und offen zu behaupten, ist er aber zu feig, und verkriecht sich daher heuchlerisch hinter die Anerkennung eines göttlichen Gesetzes, das er doch im Herzen nicht anerkennt und in seinem Denken läugnet.

Die Worte des Recensenten: „Meint der Verfasser, daß

die Freiheit und Persönlichkeit des Menschen im künftigen Leben aufhöre, und ein Inwohnen in Gott erfolge?" sind zu charakteristisch, als daß ich sie hier nicht noch einmal anführen sollte. Wie schön hat nicht dadurch der Recensent das eben Behauptete eingestanden, daß der Rationalismus sich die Freiheit und Persönlichkeit des Menschen nur denken könne, in wiefern der Mensch in sich selbst als sein eigner Herr und in der früher erörterten Bedeutung des Wortes nicht in, sondern außer Gottes Willen existire; wie schön hat er nicht kundgegeben, daß er wirklich, wie oben behauptet wurde, von keinem Inwohnen in Gott etwas weiß, außer einem Verschlungen- und Zerronnenseyn in der (pantheistischen) göttlichen Substanz. Wie schön hat er nicht in diesen Worten bewiesen, daß der Deismus keinen andern Gegensatz als den Pantheismus kennt, und wie schön geht selbst die Wahrheit aus diesen Worten hervor, da jeder Unbefangene einsehen muß, daß es dem Menschen weder mit einer außer Gott gehaltenen Freiheit und Persönlichkeit, noch mit einem Verschlungenwerden in die göttliche Substanz gedient seyn kann, sondern nur mit einer Freiheit und Persönlichkeit, die in ihrer Versöhntheit, Zusammengeschlossenheit und Einigung mit Gott sich doch ihrer Eigenheit und Verschiedenheit von ihm bewußt ist, und wiederum in ihrer Selbstunterscheidung doch ewig einig und innig verbunden mit ihm ist.

Nun endlich, nachdem der Recensent auch mit meinen Thesen fertig geworden, dadurch, daß er über zwei derselben (gegen die übrigen scheint er nichts zu haben, obwohl die von ihm angegriffenen schon implicite in jenen enthalten sind), wie gezeigt, ohne sie weder richtig aufgefaßt noch richtig verstanden zu haben, abgeurtheilt, kommt er zu meiner Abhandlung selbst, die er anzuzeigen unternommen. Anstatt aber den Standpunkt und das Princip anzugeben, von dem aus die auf so verschiedene Weise ausgelegte Philosophie Platons darin aufgefaßt und dargestellt ist, begnügt er sich auf sehr bequeme Weise im Allgemeinen anzuführen, daß meine Darstellung im Wesentlichen mit den Ansichten eines Ast, Ritter und Schleiermacher übereinstimme.

Wenn es aber dem Recensenten auffallend erscheint, wie in meiner Darstellung die Lehre von der Unfreiheit des Willens, welche in die Ethik gehört, in die Dialektik gezogen wurde, so muß ich ihm entgegnen, daß ihm nach einem gründlicheren Studium der Platonischen Philosophie dies nicht mehr auffallend erscheinen wird. Dann wird er die Einsicht gewinnen, daß, wenn allerdings, was einzusehen gewiß tiefe Weisheit beurkundet, die Lehre vom Willen in die Ethik gehört und hier ihre allseitige Entfaltung zu erlangen hat, daß, sage ich, darum noch keineswegs gar kein Grund vorhanden

seyn muß, der es rechtfertigte, die Lehre vom Willen auch in der Dialektik zu berühren. Er wird sich dann überzeugen, daß es schlechthin unvermeidlich ist, diese Lehre auch in der Dialektik zu berühren, weil sonst das Eigenthümlichste der Platonischen Lehre von der Erkenntniß nicht verstanden werden kann; wie denn in meiner Darstellung die Lehre Platons vom Willen nur in so weit ist berührt worden, als es zur vollständigen Entwicklung der Lehre Platons von der Erkenntniß nothwendig war. Eben so wenig würde die Lehre vom Willen in der Platonischen Physik umgangen werden können, weil ja überall der Wille die Natur zu seinem Gegenstande hat, und die Kenntniß der letztern also die des erstern voraussetzt.

Wie aber in aller Welt hat der Recensent so gedankenlos in den Tag hineinschreiben können: „Wenn die Weltschöpfung (S. 38) nicht blos eine Verwirklichung der göttlichen Ideen, sondern eine Verwirklichung Gottes selbst genannt wird, so bemerkt man den an Pantheismus streifenden Mysticismus des Verfassers“? Muß man nicht ganz blind seyn, wenn man nicht sieht, daß ich in meiner ganzen Abhandlung auf nichts anders bedacht bin, als den Inhalt und Zusammenhang der Platonischen Dialektik, wie er sich aus Platons Dialogen ergibt, hervortreten zu lassen, und daß ich selbst mich so gänzlich alles eignen Urtheilens und Meinens enthalte, daß auch nicht entfernt geahndet werden kann, weder was meine Ansicht über Platons Lehre, noch was meine eigne philosophische Denkweise überhaupt seyn mag.

Wenn der Recensent fragt, wie es komme, daß ich bei meiner mystischen Richtung die Dialektik zum Objekt meiner Inauguralabhandlung gewählt, da in der Platonischen Philosophie die mystische Einsenkung des menschlichen Geistes in den göttlichen nicht gelehrt werde? so muß ich ihm einfach antworten, daß nur in seinem eignen Unverstande die Mystik die Logik oder die Dialektik ausschließt, und daß erstere so wenig wie letztere in einem Widerspruch oder Gegensatz sich befindet, daß vielmehr die Logik ihre wahrhafte Bedeutung und ächt wissenschaftliche Behandlung und Durchführung nur von der Mystik zu erwarten hat, und nirgends anders her. Wie denn die Logik überall zum schalen Formalismus herabsinkt, wo sie des begeistenden Lebensprincips der Mystik entbehren muß, während sie in der Mystik als die lebendige Form erscheint, in die sich die Wahrheit einführt. Wobei nur noch zu bemerken ist, daß die mystische Einsenkung des menschlichen Geistes in den göttlichen, so wie sie sich der Recensent vorzustellen scheint, weder in der Lehre Baaders, noch in der J. Böhms, oder St. Martins, noch in der irgend eines von den wahrhaften und ächten Mystikern gefunden wird, sondern

nur in den Lehren jener pantheistischen Mystiker, die, wie schon gesagt, in der neuern Zeit ein Erzeugniß des Protestantismus sind, in der vorprotestantischen aber eine Erbschaft des alten Heidenthums, in beiden Perioden ein Rückfall in dasselbe. Uebrigens hat die Wahl dieses Gegenstandes allerdings noch eine andere äußere Veranlassung gehabt, und zwar in der preiswürdigen Freisinnigkeit gewisser Protestanten, die in ihrer überschwenglichen Liebe zur Freiheit der Wissenschaft so weit gehen, daß sie sie nicht innig und eigen genug haben zu können glauben, und um sie ja recht sorgsältig in ihrem Herzen und Geiste zu pflegen sie jedem Andern, der sie auch für sich in Anspruch nehmen zu dürfen meinte, auf alle Weise entreißen zu müssen für ihre heiligste Pflicht zu halten scheinen.

Die Polemik des Recensenten gegen den Katholizismus übergehe ich hier ganz. Es muß jedem besonnenen Protestanten von selbst einleuchten, daß mit so wohlfeilem Gerede, welches schon widerlegt zu haben glaubt, wenn es nur die verrufenen Worte: Mysticismus, mystische wundervolle Erleuchtungen, wundervoll inspirirte Autorität der katholischen Kirche und abermals Wunderglauben und wundervolle Anschauungen des Mysticismus, und zuletzt gar wundervolle mystische Amalgamation mit der Gottheit (!!!) im Munde führt, nichts über die Wahrheit oder Unwahrheit des Katholizismus ausgemacht ist, der jedenfalls eine tiefere und gründlichere Würdigung selbst von seinen Gegnern zu erwarten berechtigt ist, als ihm derjenige zu gewähren vermag, der ihn in seiner Unwissenheit mit Schwärmerei und Pantheismus zusammenwirft. Möge daher der Recensent, ehe er sich wieder ein Urtheil über den Katholizismus erlaubt, diesen doch erst gründlich kennen zu lernen streben, wozu ich ihm besonders die neuerlich erschienene gründliche und meisterhafte Schrift: Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften, von Dr. J. A. Möhler, empfehle. *)

Das Studium der Baaderschen Schriften glaube ich dem Recensenten nun nicht erst noch empfehlen zu müssen. Denn aus dem Vorhergehenden muß es ihm doch einleuchtend geworden seyn, daß er von Baaders Philosophie bisher noch nichts verstanden hat. Auch bitte ich ihn, nur nicht blos diese oder jene Schrift von Baader zu lesen, am allerwenigsten aber sich einzubilden, er wisse nun, was Baadersche Philosophie sey, wenn er diesen oder jenen Moment daraus unvermittelt herausreißt, sondern alle Schriften Baaders muß

---

*) Bereits ist die vierte verbesserte und vermehrte Auflage, Mainz 1835 bei Fl. Kupferberg, erschienen.

er lesen und wiederholt lesen, damit er lerne, die eine Schrift durch die andere und so zuletzt jede einzelne durch alle übrigen zu ergänzen. Wenn es ihm dann gelungen seyn wird, sich eine alle Momente der Baaderschen Philosophie umfassende Idee von derselben vor die Vorstellung zu bringen; dann frage er sein spekulatives Gewissen, ob er dieser Philosophie die Anerkennung nicht gestatten muß. Ehe er aber nicht eine richtige Vorstellung von der Baaderschen Philosophie zu bilden vermag, ist es Verwegenheit und Anmaßung, über dieselbe öffentlich absprechen zu wollen.

Zum Schlusse wird der Recensent mir erlauben, meine durch ernstes Studium errungene Ueberzeugung hier öffentlich auszusprechen:

Baaders Philosophie ist die höchste und tiefste Entfaltung, die der menschliche Geist jemals errungen hat. Der Einfluß dieser Philosophie auf die Wissenschaft wie das Leben, schreitet langsam und sicher voran. Sie thut keinen Schritt zurück. Je entschiedener ihr Gegensatz ihr gegenüber tritt, um so näher ist ihr völliger Triumph. Ihre ganze Taktik besteht darin, den Gegner zum Kampfe zu bringen, weil sie ihn dadurch nöthigt, sie genau und gründlich kennen zu lernen. Mehr bedarf sie aber nicht, als gründlich gekannt zu seyn, um ihren Gegner zum Bundesgenossen zu gewinnen. Aber es ist allerdings keine so leichte Aufgabe, die Baadersche Philosophie gründlich kennen zu lernen. Und dies schon darum, weil Baader großentheils die Methode der Entfaltung seiner Ideen vernachlässigt, wodurch er freilich das Studium seiner ohnehin so concentrirten und die ganze Energie des Geistes in Anspruch nehmenden Schriften erschwert. Wer es versteht, kann übrigens auch aus dieser Eigenthümlichkeit der Baaderschen Schriften großen Vortheil ziehen, denn diese scheinbare Aufhebung aller Methode erregt die Selbstthätigkeit des Denkens in einem Maaße, wie keine Art der Mittheilung sonst, aber freilich nur da, wo, wie bei Baader, jeder Gedanke fertig und vollendet, central und concret, wie Minerva aus Jupiters Haupte hervorspringt, und seine Form somit in sich selbst hat, und aus sich erzeugt. Darum läßt sich mit der Baaderschen Philosophie, wie z. B. früher mit der Naturphilosophie, schlechterdings kein Formalismus treiben. Man kann sie nicht auswendig lernen, sondern man muß sie in sich selbst frei reproduciren. Anfangs hat man über Baader lächelnd die Achseln gezuckt, nachher hat man doch zugestehen müssen, daß viel Geist in dem Manne stecke; endlich hat man ihn als den tiefsten unter den katholischen Philosophen der Gegenwart anzuerkennen sich genöthigt gesehen, und es wird nicht mehr lange dauern, so wird man ziemlich allgemein zu der Einsicht gelangen, daß er der tiefste und reichste unter allen

unsern Philosophen ist, und daß seine Philosophie vorzugsweise die Elemente enthält, aus deren lebendiger Fortbildung die feindlichen Gegensätze unserer Zeit nach allen Beziehungen zur Versöhnung gebracht werden können, und daß diese Philosophie trotz dem Recensenten eine neue Aera in der weltgeschichtlichen Entfaltung des Geistes begründen wird.

Bayerische Staatsbibliothek München

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Druckfehler.

Man bittet, folgende sinnentstellende Druckfehler vor dem Lesen zu verbessern:

Seite	4	Zeile	11	von oben	lies statt unverjüngt: neuverjüngt
"	8	"	7	"	ergänze bei Willens-: und Wirkens-
"	13	"	15	"	lies statt der: den
"	13	"	8	unten "	er: man
"	16	"	24	oben "	immer: inner
"	19	"	3	" "	Zerdüstrung: Verdüstrung
"	20	"	23	unten "	sich: nicht
"	22	"	23	" "	unerforschlicher: unausforsch-licher
"	26	"	25	" "	daraus: darum
"	28	"	14	" "	je: ja
"	33	"	2	" oben "	die: der
"	35	"	24	" unten "	Aufzeichnung: Aufzeigung
"	38	"	5	" oben "	zusammenfließt: zusammen-schießt
"	40	"	8	" "	können: können
"	45	"	2	" "	durchdrungen: durchgedrun-gen
"	47	"	5	" "	machten: machen
"	49	"	5	" "	nur: nun
"	49	"	16	" unten	streiche finstern
"	50	"	5	" "	lies statt nur: nun
"	55	"	5	" oben "	ist es: es ist
"	58	"	13	" "	infiscirt: infizirt
"	59	"	10	" unten "	minder: wieder
"	65	"	18	" oben	ergänze vor völlige: in
"	80	"	8	" unten	lies statt denn: dann
"	100	"	19	" "	besser: dessen
"	101	"	5	" "	Schema: Schemen
"	105	"	13	" oben "	scheiden: schieden
"	114	"	12	" "	haben: habe
"	114	"	21	" unten "	mystische: mythische
"	116	"	19	" "	in: auf
"	116	"	19	ergänze	man nach bezieht es: sich
"	119	"	22	von oben	streiche: alle
"	126	"	13	" unten	lies statt seinen: seiner
"	129	"	17	" oben	ergänze nach in Mitte eines: zweifa-chen
"	136	"	3	" "	lies statt Begeistrung: Begeistung
"	137	"	17	" "	ergänze nach als die: die
"	140	"	13	" unten	lies statt Leuchte: Leichtigkeit
"	145	"	4	" oben "	genehmigt: gewinnt
"	149	"	14	" unten "	auf: als
"	154	"	1	" "	welche: welcher
"	156	"	4	" oben "	fußlich: faßlich
"	156	"	19	" "	wie: wenn

Seite	157	Zeile	16	von	oben	lies	statt nun: nur
"	158	"	21	"	"	"	" gebären: gebäre
"	159	"	12	"	"	"	" Hülle: Fülle
"	160	"	4	"	"	ergänze nach Substrat: sich	
"	160	"	6	"	"	lies statt jenen: jenem	
"	160	"	7	"	"	"	" Aeußere: Aeußern
"	161	"	6	"	unten	"	" Schöpfungsnegasmus: Schöpfungsorgasmus
"	164	"	24	"	"	"	" vereinen: verneinen
"	166	"	2	"	"	"	" Bewegung: Beengung
"	166	"	6	"	"	"	" allen: aller
"	166	"	7	"	"	"	" der: den
"	167	"	14	"	"	"	" unerschaffenen: anerschaffenen
"	168	"	1	"	oben	"	" nie: ein
"	168	"	23	"	unten	"	" unterbrochen: unterbrechen
"	168	"	23	"	"	"	" immer: inner
"	170	"	22	"	"	"	" Sich wollen denselben: Sich vollenden sollen
"	171	"	2	"	"	"	" einigen: einiger
"	171	"	3	"	"	"	" allen: aller
"	171	"	25	"	"	"	" der: den
"	182	"	23	"	"	"	" darin: darein
"	185	"	17	"	"	"	" äquipollentem: äquipollenten
"	188	"	18	"	oben	ergänze vor zu entgehen: nur	
"	199	"	5	"	unten	lies statt Repräsentanein: Repräsentantin	
"	201	"	22	"	"	"	" könnte: konnte
"	209	"	12	"	"	"	" οὐχ: οὐκ
"	210	"	4	"	oben	ergänze vor lebendig: seinem	
"	210	"	15	"	unten	lies statt erweisbar: nachweisbar	
"	211	"	13	"	oben	"	" regen: ragen
"	213	"	1	"	unten	ergänze nach Bestätigung: der andern	
"	214	"	9	"	"	lies statt je: ja	
"	216	"	13	"	oben	"	" frühheste: frischeste
"	219	"	8	"	unten	"	" darin: darein
"	220	"	13	"	oben	"	" Absolutes: absolutes
"	220	"	5	"	unten	"	" Philosophen: Philosophemen
"	221	"	1	"	"	"	" auch: noch
"	221	"	1	"	"	ergänze nach diesem: Wege	
"	221	"	6	"	"	lies statt das: dies	
"	221	"	20	"	"	"	" göttliche: gänzliche
"	223	"	6	"	oben	"	" Gerede: Grade
"	223	"	19	"	"	"	" auch: noch
"	224	"	23	"	unten	"	" Proceß: Progreß
"	224	"	25	"	"	"	" Proceß: Progreß
"	248	"	4	"	"	"	" griechen: griechischen
"	252	"	23	"	oben	ergänze nach jener Zeit: eine	
"	269	"	6	"	unten	lies statt doch: noch	
"	271	"	7	"	oben	"	" Geistlichen: Christlichen
"	276	"	12	"	"	"	" anstart: anstatt
"	278	"	5	"	unten	"	" ruhmvoller: ruhevoller
"	284	"	10	"	oben	ergänze nach gel: die Sylbe: tend	
"	284	"	11	"	"	lies statt machte: gemachte	
"	284	"	4	"	unten	"	" Nachbildung: Nachbildung
"	287	"	4	"	oben	"	" begnen: begegnen
"	287	"	14	"	unten	"	" Gestattung: Gestaltung
"	288	"	2	"	"	"	" mußte: wußte

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hoffmann, Franz

Vorhalle zur speculativen Lehre Franz Baader's

Aschaffenburg 1836

Ph.sp. 371 r
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043478-4